فؤاد ابراهيم

الفقيه والدولة

الفكر السياسي الشيعي



الفقيه والدولة

الفكر السياسي الشيعي

دار المرتضى

طباعة، نشر، توزيع
بيروت لبنان، ص.ب ٢٥/١٥٥ الغبيري
تلفاكس: ٠٠٩٦١١٨٤٠٣٩٢
مكتبة: ٠٠٩٦١١٢٧٩٥٥٧
خليوي: ٠٠٩٦١٧٠٩٥٠٤١٢
E-mail:mortada14@hotmail.com

DAR AL-MORTADA

Printing - publishing - Distributing
Lebanon - Beirut
PO Box: 155/25 Ghobiery
Tel-Fax: 009611840392
Mobile: 0096170950412
E-mail:mortada14@hotmail.com
Printed In Lebanon

يُطلب هذا الكتاب وبقية منشورات
الدار من مكتبة القائم
العراق - بغداد - الكاظمية المقدسة - باب المراد
تلفون: ٠٠٩٦٤٧٩٠١٩٩٢٧٢٠

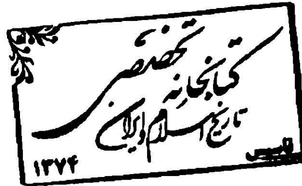
الطبعة الجديدة
١٤٣٣ هجرية
٢٠١٢ ميلادية

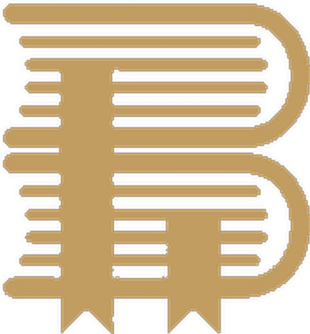
فؤاد إبراهيم

الفقيه والدولة

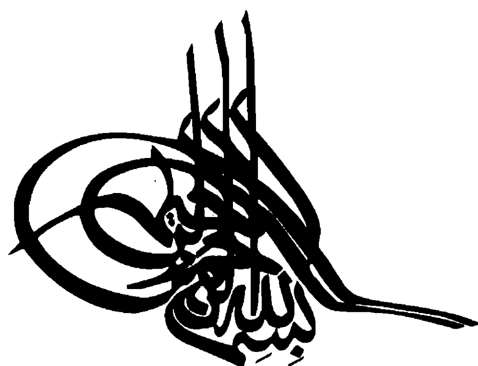
الفكر السياسي الشيعي

بحث فقهي - تاريخي





دار المرتضى
بيروت



مقدمة

تمثل ولاية الفقيه كعقيدة دينية/ سياسية للدولة الإسلامية في إيران(*) الصيغة النهائية في الفقه السياسي الشيعي، كما تمثل النتيجة القصوى التي أسفرت عن الصيرورة التاريخية لتسيّس الفقيه الشيعي.

إن هذا التمثيل في تكثيف شديد للغاية، يسترعي ولوج حيثياته، من خلال الإمساك بناصية مرجعية أساسية ممثلة في التراث الفقهي الشيعي، بما يحتوي على مستودع ثري وكبير للرؤى والأحكام الشرعية المتّصلة بموضوعة الدولة، ذلك أن الأبحاث التي تناولت تطور الفكر السياسي الشيعي، أهملت نصف المشهد بتوسلها بالمصادر التاريخية أو العقدية فحسب، بينما ثمة مصدر أساسي كان أهلاً وضرورياً لأي بحث في هذا الصدد، لاستجلاء جوهر الموقف الشرعي الشيعي من السلطة على وجه العموم ممثلاً في المصنفات الفقهية الشيعية، التي لم تُتَناول في معظم الأبحاث والدراسات التخصصية إلا لماماً، والصحيح أن السياسة الشرعية

(*) ينص دستور الجمهورية الإسلامية في إيران في الأصل الخامس: «في زمن غيبة الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه، تعتبر ولاية الأمر وإمامة الأمة في جمهورية إيران افسلامية بيد الفقيه العادل المتقي البصير بأمور العصر الشجاع القادر على الإدارة والتدبير ممن أقرت له أكثرية الأمة وقبلته قائداً لها.. «انظر: دستور الجمهورية الإسلامية في إيران، ترجمة الدكتور آذرشب، إصدار وزارة الإرشاد الإسلامي، دائرة التخطيط والتنسيق للإعلام الخارجي، طهران إيران الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦ ص١٨.

الشيعية موضوع فقهي بامتياز وتتحدد معالمها وأحكامها في المجال الفقهي بدرجة أولى، وبحسب نيابة الفقيه عن الإمام المعصوم فإن الفقيه وحده الأجدر بصياغة الموقف الشرعي من الدولة، التي ستتحول بمرور الوقت إلى حقل مقفل وموقوف بصورة نهائية للفقيه الجامع للشرائط، بحسب الأدبيات الفقهية الشيعية.

وسنحاول هنا في رحلة طويلة وشائكة إلى حد ما، اقتفاء جذور الفقه السلطاني الشيعي منذ انتهاء عصر النص، نستمد خلالها من الأعمال الفقهية الكبيرة التي أنتجت في عصر الغيبة وحتى الوقت الراهن الصياغات المهمة لبنيات السياسة الشرعية كما ترسم ملامحها حركة التجديد في الفقه الشيعي في أطواره التاريخية المتعاقبة، وسنحاول الإستعانة في ضبط هذه الملامح بقراءة ذات ثلاث أبعاد: عقدية، فقهية، تاريخية.

سنبدأ رحلتنا بقراءة مكثفة للتكوين السياسي الشيعي، ناظرين إلى التبدلات الكبيرة في تاريخ الجماعة الشيعية (وخصوصاً غيبة الإمام المهدي)، بما شجّعت من ميول الاجتماع وانتظام الجماعة الشيعية، عبر تصنيف المصادر الحديثية الكبرى وتهيئة أجواء مؤاتية لتأكيد الهوية الشيعية المستقلة، ومن ثم التراث الشيعي الخاص، النقي والعقلي، ما يؤسس لوجود الجماعة الشيعية، ويميزها عن غيرها من الجماعات الإسلامية المتمذهبة.

وسنجد من خلال بداية قراءة التكوين السياسي الشيعي، أننا لا بد من التوسل بالمصنفات العقدية بدرجة أكبر كون التشيّع، وهو يخوض إمتحان الهويّة الجماعيّة المستقلة كان بحاجة إلى سلاح علم الكلام، بما يدرأ عنه أخطار الخصوم ويكف عنه حجج المنافسين، فكان يبني ذاته من خلال الترتيبات الكلامية الرصينة والسبك العقدي المتقن، ولا شك أن متكلمي

الشيعة قد برعوا في إتقان هذا الفن، وهدّدوا حصون المذاهب الإسلامية الأخرى.

أما على المستوى الداخلي، فإن الفقيه الشيعي واجه ومنذ انطلاقة الجماعة الشيعية بعد الغيبة محنة شرعية دولة غير الإمام التي ستكون مدار بحث وجدل في الوسط الشيعي، وسنلحظ مساحة الجدل واستمراريته من خلال انغماس كبار فقهاء وعقلاء الشيعة في هذا الموضوع الإشكالي والذي سيبقى كخلفية حاضرة تثير طيفاً من التساؤلات المتجددة كلما طرحت مسألة علاقة الفقيه بالدولة.

وسنلحظ أيضاً بصورة جلية أن ثمة ارتباطاً بين الفقه والسياسة، من حيث تأثير الأول في الثاني، فإن التبدلات التي يشهدها مجال الفقه تنعكس وبطريق مباشر على المجال السياسي، بحيث لو أردنا معرفة سر موقف سياسي لفقيه شيعي، رجعنا إلى المجال الفقهي.

وفي ضوء ذلك، فإن نشاطاً ضخماً وجباراً يجري في المجال الفقهي يصوغ نظرات الفقيه في عموم الموضوعات الإشكالية وحسب التعبير الفقهي مورد الابتلاء، ولا بد حينئذ من الإطّلاع والإلمام بما يجري من عمليات فقهية، وخصوصاً تلك التي تحمل طابعاً تجديدياً، وهكذا التحولات الجوهرية في المجال الفقهي الشيعي، لإدراك طبيعة حركة الفقيه في اتجاهاتها المختلفة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية...

وسنلحظ كذلك عبر حركة الفقهاء أن انخراطهم في عملية استنباط القوانين الشرعية ووضع تدابير كفيلة لتعزيز قوة المذهب وحفظ مصالحه، وتالياً تحوّلهم ـ أي الفقهاء ـ إلى قوة رقابية فاعلة ساعد على تموضعهم كهيئة دينية تكتسب خصائص الطبقة، وسنلحظ أن الحيّز الذي يشغله الفقهاء ـ بفعل القوانين الشرعية التي وضعوها ـ في حياة الجماعة الشيعية يتعدّى كونه حيّزاً جزئياً، بل الصحيح أن الفقيه الإمامي ومن خلال تطور حركة

التجديد الفقهي ينتحل صفة الحاكم الشرعي الذي يدبر شؤون العامة وفقاً لأحكام الشريعة، وهذا يعني من زاوية نظر أخرى أنه لم يتيسر لغير الفقهاء صياغة مفهوم معياري خاص للدولة من خلال تقرير سلسلة الأحكام الفقهية في موضوعات متنوعة وشاملة والتي أمكن تحويلها في مراحل تاريخية لاحقة إلى إطار قانونيٍ لحركة المجتمع في عباداته ومعاملاته الخاصة والعامة وصولاً إلى رسم صورة الدولة الدينية المنشودة.

وفق هذا المنظور، سنحاول قراءة تجارب العلاقة بين الفقيه والدولة من زاوية فقهية، وخصوصاً بعد عملية الدمج التي تمت بين علم الكلام والفقه كمجالين يتقاسمان موضوع الدولة/ الإمامة، فأصبح فقه الدولة القاسم المشترك لكل من المجالين الكلامي والفقهي، اللذين صارا من اختصاص الفقهاء أيضاً باستثناء حالات جد نادرة إرتسمت خلالها حدود شبه فاصلة بين المجالين ثم عادت للإلتحام مرّة أخرى كما في زمان ملا صدرا والداماد...

وهكذا سنشهد عبر عدة تجارب فقهية سلطانية قراءات متنوعة، تقودنا عبر متواليات ومنعرجات عدة يخوض فيها الفقيه تحدّيات سياسيّة يعالجها بأدوات فقهية، وما انفك في كل مرة يجتاز فيها الفقيه تحدياً مع الدولة يحوز على مكان متقدم في المساحة المتنازع عليها بين الفقيه والسلطان، وهكذا حتى يصل الفقيه بأفقه السياسي/ الفقهي إلى حد استيعاب الدولة بالكامل، وإدراجها ضمن صلاحيته وحده.

ولا شك أن الدولة التي يروم الفقيه تدشينها تخضع لمعايير شرعية خاصة، لا شأن لها بالدول العصبوية على أساس طبيعي أو موروث عائلي قبلي، أو قومي، أو طائفي، وإنما هي دولة تخضع لمعايير فقهية فحسب، أي لمواصفات خاصة مرصودة في المجال الفقهي، وهذه المواصفات تمنح الفقيه ولاية على الدولة التي يقيمها، وبحسب الطروحات المتأخرة فإن

ولاية الفقيه تتنوع بين مطلقة شمولية وسلطانية مقيدة، وما بينهما انشعابات أخرى فرعية ولكن في كل الأطروحات ثمة شبه إجماع على إدراج الدولة ضمن إمتيازات الفقيه.

وهذا الإجماع يشكل نهاية المطاف لعملية التجديد واسع النطاق لحركة الفقه الإمامي كمجهود خالص للفقهاء، وحيث يتطور الفقه جنباً إلى جنب الدولة ـ باستجابة الفقهاء لمتطلبات قيامها ـ التي اندرجت مؤخراً ضمن الفضاء التشريعي كامتياز خاص ونهائي للفقهاء يجعل الدولة خاضعة تماماً لسلطانهم.

وجاءت المرجعية في تركيبها الراهن والشحنات الدينية التي اكتسبتها خلال هذا القرن لتعزز من النموذج الفقهي للدولة، باعتبار الأخيرة تجسيداً عملياً للشريعة، حيث باتت الحزبية الشيعية كإطار متطور لحركة الفقيه في الميدان السياسي وكأداة مستحدثة للوصول إلى الدولة، مشدودة إلى نوع من المصاهرة الحميمية مع الفقيه لاكتساب مشروعية العمل من أجل إقامة الدولة، بموجب مقتضيات الأحكام الشرعية الواردة في مدونات الفقيه، إذ بدونها تفقد أية جماعة سياسية مصداقيتها ومشروعيتها وجماهيريتها أيضاً.

وما أسعى إليه من خلال هذا البحث، استكشاف الأسس التي وضعها الفقيه لتطوير سيرورته التاريخية ومن ثم كيفية استعماله تلك الأسس في إدارة تجاربه السلطانية في أزمنة مختلفة ومتغيرة بالنظر إلى ميراثه الفقهي، وأخيراً استجلاء نظرات الفقيه ومعاييره الشرعية في موضوع الدولة، كمعطيات تسعف على إدراك طبيعة التحولات التاريخية الكبيرة في حركة الجماعات العقائدية وتنبىء عن فرص التحولات المستقبلية أيضاً.

ولا يفوتني هنا، تقدير الخدمات التي أسداها بعض الأصدقاء ممن قرأ الكتاب مخطوطاً وأفادني بملاحظات هامة فنية كانت أو جوهرية، مع اعترافي مسبقاً بالإمتنان لكل من شارك بكلمة أو مصدر أو توجيه يفيد في

توكيد رأي أو تصحيح آخر.. ولا أظن أن هذا العمل كاملٌ، حيث يصدق عليه ما يصدق على كل الأعمال البشرية، من خطأ، وسهو، وغفلة، ولعل في ذلك ما يحول بيني وبين أية أحكام مسبقة تعسفية، فبالله سبحانه وتعالى أستعين، وعليه أتوكل، إنه ولي التوفيق.

المدخل

ماهية الفقيه والدولة

الفقه والفقيه

الفقه لغة: العلم بالشيء والفهم له، وفقه الشيء: علمه[١]، وذكر الطريحي في (مجمع البحرين): قال بعض الأعلام: الفقه هو التوصل إلى علم غائب بعلم شاهد[٢]. ولذلك فكل علم بشيء هو فقه، يقال: لا يفقه، أي لا يعلم. وبمرور الوقت اكتسب الفقه مدلولاً محدداً، وحسب ابن الأثير: وقد جعله العرف خاصاً بعلم الشريعة[٣]. ويقول ابن منظور: وغلب ـ أي الفقه ـ على الدين لسيادته وشرفه وفضله على سائر أنواع العلم[٤] فقيل لكل عالم بالحلال والحرام: فقيه[٥]، وسمي فقيهاً لعلمه بالأحكام، أي الذي علم ذلك واهتدى به إلى استنباط ما خفي عليه[٦].

ما تقدّم يندرج في إطار المعنى اللغوي للفقه، وأيضاً المعنى الشائع والمستعمل في صدر الإسلام، ولكن هل هذا التعريف جامع مانع بحيث يمكن الاكتفاء به لبيان المراد من الفقه كما هو متداول عند الفقهاء.

في مجال بحثنا هنا، أعتقد بأننا بحاجة إلى النظر في تطور حركة الفقه الشيعي ضمن سيرورته التاريخية، وهكذا التحولات الكبيرة التي شهدتها هذه الحركة، والنتائج التي نجمت عنها، إذ إن معرفة هذه النتائج تتيح لنا فهم التبدلات الدلالية لمفهوم الفقه. وسنحاول هنا تقديم قراءة شيعية محضة لتطور حركة الفقه الإمامي، أي قراءة داخلية في صيرورة الفقه

الشيعي، للتعرف على مجمل التبدلات التي عاشتها المدرسة الفقهية الشيعية، وصولاً إلى فهم الصلة بين التكوينات الذهنية لكل عصر، هذه التكوينات بما تمارسه من سلطة على المنضوين داخل حركة الفقه وما ترسمه لهم من رؤى، تستعلن نفسها في مواقف ومسالك خاصة.

فلقد أجمعت المصادر الشيعية على أن اهتماماً كبيراً برز في وقت مبكر من تاريخ الإسلام بتدوين الشيعة للحديث، يرجع إلى عهد الإمام علي عليه السلام (ق سنة ٤٠هـ) وحتى غيبة الإمام الثاني عشر محمد بن الحسن العسكري (عام ٣٢٩هـ)، فكان الأئمة المتحدرون من الإمام الحسين عليه السلام يبثّون أحكام الدين بين شيعتهم إستناداً إلى النصوص الدينية الموثوقة والقطعية الدلالة والمتناقلة عبر سلسلة تنتهي إلى الرسول ﷺ والتي عرفت بالأصول الأربعمائة، في وقت بدأت مذاهب إسلامية تلجأ إلى الأصول العقلية في التوصّل إلى الأحكام الشرعية التي لم يرد فيها نصٌ قطعيٌ من الكتاب والسنة.

فكان عمل الشيعة مرتكزاً على أحاديث الأئمة المروية عن النبي محمد ﷺ، والتشديد على نبذ الإجتهاد بوصفها أعمالاً ظنية، وهكذا اقتصر دور فقهاء الشيعة على تداول وتعميم الأحاديث النبوية المروية عن طريق الأئمة الإثني عشر، كتابة أو مشافهة.

ولذلك، فإن علماء الشيعة درجوا في تلك الفترة على «تدوين كتبهم الفقهية بالإقتصار على نقل الروايات بأسانيدها والإفتاء بهذا النحو في المسائل الفقهية، فكان كل كتاب يعدّ مسنداً للراوي، قد جمع فيه مجموع رواياته عن الإمامة أو الأئمة في كتابه وكان الإفتاء بشكل نقل الرواية بعد إعمال النظر ومراعاة ضوابط الفتيا»(٧).

فبعد حدوث الغيبة الكبرى عام ٣٢٩هـ، برزت الحاجة إلى تدوين الحديث عند الشيعة وحفظه في جوامع كبرى، بعد أن انتهى عصر النص

بغياب الإمام الثاني عشر، وتبلور المذهب الشيعي الإمامي في صيغة تشيع اثني عشري، وتنامي الميول المذهبية في تلك الفترة وبخاصة في العراق وإيران. فقد إنبرى المحمّدون الثلاثة: الشيخ محمد بن يعقوب الكليني (ت٣٢٩هـ) والشيخ محمد بن علي القمي المعروف بالشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ) والشيخ محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ) إلى جمع أحاديث الشيعة، فصارت المدار في استنباط الأحكام حتى يومنا هذا، وهي (الكافي ـ الفروع والأصول)، للكليني و(من لا يحضره الفقيه) للصدوق، و(التهذيب) و(الاستبصار) للطوسي.

ولم يتجاوز عمل الفقهاء حينذاك ترتيب الأحاديث على طريقة الكتب الفقهية، إذ كانت ترصد الأحاديث الخاصة بكل باب من أبواب الفقه دونما تعديل أو تأويل في متون الروايات. وقد تواضع فقهاء الشيعة الأوائل على مصطلح «رواة الحديث»، تأسيساً على أن الرواية هي وظيفة للفقيه، تقوم على الاضطلاع بجمع الروايات وبثّها كما هي دون إضافة وعي الفقيه عليها، وهذا المصطلح (= الرواية) يدلُّ بوضوح على أن الغاية هي غرس الإعتقاد بجدارة وكفاية النص الديني، الذي يرسم للفرد سلوكه بما يؤهله للعمل من أجل الالتزام بفحوى قول المعصوم دون واسطة، وهو بالضبط متبنى الخط الإخباري، الذي يحيل إلى نفي مطلق لنيابة الفقيه عن الإمام المعصوم(٨).

بيد أن التحولات السياسية بعد الغيبة الكبرى ـ وبوجه خاص إثر قيام دولة بني بويه الشيعية ـ أفرزت تمايزات في الوسط الفقهي/الكلامي الشيعي، انشقت لاحقاً عن خط فقهي/كلامي جديد ينخرط في الواقع المعيش، في مقابل الخط التقليدي المتلبّس بصورة شبه كاملة بالأخبار والروايات، الممثل في علماء مدرسة قم الحديثية التي ينتمي إليها مشاهير القميين مثل أحمد بن عيسى شيخ القميين وسعد بن عبد الله القمي وأبي

القاسم جعفر بن محمد بن قولويه القمي وعلي بن إبراهيم القمي وأبي الحسن علي بن الحسين بن بابويه القمي شيخ الطائفة بقم وابنه الشيخ الصدوق أبي جعفر محمد بن الحسن بن بابويه القمي وغيرهم. وفي مقابل هذه المدرسة بدأت إرهاصات نشوء خط إجتهادي يؤسس لفقه الواقع، يتّخذ من بغداد، عاصمَة الدولة البويهية، مركزاً لنشاطه العلمي التجديدي، مستعيناً بالرعاية التي حظي بها من قبل سلاطين بني بويه كما تأثّر بحركة الإجتهاد في العالم السُنّي، وحركة الفلسفة والعقليات التي تنامت بدرجة كبيرة في القرن الرابع الهجري.

وبإطلالة القرن الرابع الهجري ظهر لون جديد من الكتابة والفتيا وهو الإفتاء بمتون الروايات مع حذف إسنادها والكتابة على هذا النحو مع أعمال النظر والدقة في تمييز الصحيح من الزائف فخرج الفقه ـ في ظاهره ـ عن صورة نقل الرواية، واتخذ لنفسه شكل الفتوى المحض(٩).

والواقع، إن الشيعة واجهوا في مرحلة مبكرة إنسدادات فقهية جد خطيرة مع بروز حاجات جديدة ومسائل مستحدثة لم يكن بالإمكان الركون في تسويتها إلى متون الأحاديث، فأصبحت هناك حاجة إلى التجاوز، أي الانتقال من الأصول إلى الفروع، بتجاوز متون الأحاديث سعياً إلى تأويل النصوص واستنباط فروع جديدة مستمدة من تلك النصوص ومضامينها، وبدأت بوادر ظهور هذا الخط من خلال الأبحاث الجريئة التي قام بها العماني وابن الجنيد في القرن الرابع الهجري، في سياق محاولة إخضاع كتلة النصوص الشيعية للمعايير العقلية، والتي ستجد صداها وتأثيرها عند الجيل اللاحق (المفيد والمرتضى والطوسي ومن بعدهم)، فوضع الحسن بن علي بن أبي عقيل (ت ٣٨١هـ) (المعاصر للشيخ الكليني) كتابه (المتمسّك بحبل آل الرسول)، وكان موضع إعجاب وتقدير كبار فقهاء الشيعة الأقدمين مثل المفيد والطوسي ولاحقاً العلامة الحلي، وقد قيل عنه

بأنه «أول من هذّب الفقه واستعمل النظر وفتق البحث في الأصول والفروع في ابتداء الغيبة الكبرى وبعد الشيخ الفاضل»[١٠] أي إبن الجنيد بكتابه (تهذيب الشيعة لأحكام الشريعة)، وقد وصفه الخوانساري في (روضات الجنات) بأنه أبدع «أساس الإجتهاد في أحكام الشريعة»[١١] ثم صنّف الشيخ الطوسي كتابي (المبسوط) و(الخلاف) واعتبرت هذه الكتابات «المرحلة الثانية لتطور الفقه الشيعي»[١٢].

ونشير هنا إلى مفارقة هامة جدير بالالتفات: إن حركة الفقه الشيعي وبخاصة في مساره نحو العمل بالأصول العقلية رافقه موقف إحتجاجي على الإجتهاد، الذي اكتسب مدلولاً سلبياً في الوعي الفقهي الشيعي القديم، وكان أقرب إلى القول بالرأي أو الإجتهاد في مقابل النص[١٣]. وحسب السيد محمد باقر الصدر «التفكير الشخصي» تأسيساً على القاعدة القائلة: «إن الفقيه إذا أراد أن يستنبط حكماً شرعياً ولم يجد نصّاً يدلُّ عليه في الكتاب أو السنة رجع إلى الإجتهاد بدلاً عن النص»[١٤] أي إن الفقيه حين ينعدم أمامه الدليل من الكتاب والسنة يرجع إلى اجتهاده الخاص، حيث يكون مصدراً من مصادر الفقيه.

وقد اشتهرت مدرسة الإمام أبي حنيفة بأخذها هذا المعنى للإجتهاد، وقيل بأن «الإمام (= أبو حنيفة) كان يلجأ إلى القول بالرأي إذا عدم النص في القضية»[١٥]، وقد واجه لقوله بالقياس والرأي معارضة شديدة من أئمة أهل البيت عليهم السلام وهناك قصة مشهورة نقلها عدد من المؤرخين عن عبد الله بن أبي شبرمة أنه قال: دخلت أنا وأبو حنيفة على جعفر بن محمد الصادق، فسلمت عليه وكنت له صديقاً، ثم أقبلت على جعفر وقلت له: أمتع الله بك، هذا رجل من العراق وله فقه وعقل، فقال لي جعفر: لعله الذي يقيس الدين برأيه؟ ثم قال: أهو النعمان؟ فقال أبو حنيفة: نعم أصلحك الله. فقال جعفر الصادق: اتق الله ولا تقس الدين برأيك، فإن أول

من قاس إبليس، إذ أمره الله بالسجود لآدم، فقال: (أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين).

قال ابن شبرمة: ثم قال جعفر الصادق: أيهما أعظم قتل النفس أو الزنا؟ قال أبو حنيفة: قتل النفس. قال جعفر: فإن الله عز وجل قبل في قتل النفس شاهدين ولم يقبلْ في الزنا إلا أربعة. ثم قال: أيهما أعظم الصلاة أم الصوم؟ فقال أبو حنيفة: الصلاة، قال الصادق: فما بال الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة، اتق الله يا عبد الله ولا تقس، فإنا نقف غداً نحن وأنت بين يدي الله فنقول: قال الله عز وجل وقال رسول الله ﷺ وتقول أنت وأصحابك: قسنا ورأينا، فيفعل الله بنا وبكم ما يشاء(١٦).

وفي رواية عن أبي عبد الله (جعفر بن محمد الصادق) عليه السلام أنه قال: «إن أصحاب القياس طلبوا العلم بالقياس فلم يزدادوا من الحق إلا بعداً، إن دين الله لا يصاب بالقياس»(١٧).

وعن زرارة بن أعين قال: قال لي أبو جعفر محمد بن علي عليهما السلام «يا زرارة إياك وأصحاب القياس في الدين، فإنهم تركوا علم ما وكلوا به وتكلفوا ما قد كفوه يتأولون الأخبار» وفي رواية عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «لعن الله أصحاب القياس، فإنهم غيّروا كلام الله وسنة رسوله ﷺ واتّهموا الصادقين في دين الله عز وجل»(١٨).

وقد تركت مثل هذه الروايات تأثيراً شديداً على عمل فقهاء الشيعة، فتصدوا ـ في المرحلة الأولى من عصر الغيبة وانطلاقاً من الدفاع عن الذات ـ لدفع تهمة التلبّس بالأخبار عن المذهب الشيعي، وقلة المسائل لعدم أخذ الشيعة بالإجتهاد، وكانوا يصنّفون الكتب في دحض طريقة المجتهدين في مدارس الفقه السني، فصنّف عبد الله بن عبد الرحمن الزبيري كتاباً أسماه (الإستفادة في الطعون على الأوائل والرد على أصحاب الإجتهاد والقياس) وصنّف هلال بن إبراهيم بن أبي الفتح المدني

كتاباً باسم (الرد على من اعتمد على نتائج العقول) وصنف في عصر الغيبة الصغرى أو قريباً منه إسماعيل بن علي بن إسحاق بن أبي سهل النوبختي كتاباً في الرد على عيسى بن أبان في الاجتهاد[١٩].

ويقدم النص التالي وصفاً لطبيعة السجال المتنامي في تلك الفترة حول موضوعة الاجتهاد، حيث يقول الشيخ الطوسي في (المبسوط): «.. فإني لا أزال أسمع معشر مخالفينا من المتفقهة المنتسبين إلى علم الفروع يستحقرون فقه أصحابنا الإمامية ويستنزرونه، وينسبونهم إلى قلّة الفروع وقلّة المسائل، ويقولون إنهم أهل حشو ومناقضة، وأن من ينفي القياس والإجتهاد لا طريق له إلى كثرة المسائل ولا التفريع على الأصول لأن جلَّ ذلك وجمهوره مأخوذ من هذين الطريقين، وهذا جهل منهم بمذاهبنا، وقلّة تأمل لأصولنا، ولو نظروا في أخبارنا وفقهنا لعلموا أن جلّ ما ذكروه من المسائل موجودة في أخبارنا ومنصوص عليه عن أئمتنا الذين قولهم في الحجة يجري مجرى قول النبي ﷺ أما خصوصاً أو عموماً أو تصريحاً أو تلويحاً. وأما ما كثروا به كتبهم في مسائل الفروع فلا فرع من ذلك إلا وله مدخل في أصولنا ومخرج على مذاهبنا لا على وجه القياس بل على طريقة توجب علماً يجب العمل عليها ويسوّغ المصير إليها من البناء على الأصل وبراءة الذمة وغير ذلك)، ويرد الشيخ الطوسي تنامي الإتجاه الإخباري الشيعي وإحجام فقهاء الشيعة عن ولوج علم الأصول إلى (قلة رغبة هذه الطائفة ـ الشيعية ـ فيه وترك وعنايتهم به، لأنهم ألفوا الأخبار وما رووه من صريح الألفاظ حتى أن مسألة لو غير لفظها وعبّر عن معناها بغير اللفظ المعتاد لهم لعجبوا منها وقصر فهمهم عنها»[٢٠].

ونهض علماء الشيعة كالشيخ المفيد والسيد المرتضى والشيخ الطوسي في بادىء الأمر لمواجهة المؤاخذات السنية على الشيعة وصرحوا بأنه لا يجوز إثبات الأحكام الشرعية بالظن وقال الطوسي في (العدة): «والذي

أذهب إليه وهو مذهب جميع شيوخنا المتكلمين من القدماء والمتأخرين، وهو الذي اختاره سيدنا المرتضى رحمه الله وإليه كان يذهب شيخنا أبو عبد الله رحمه الله: أن الحق واحد وأن عليه دليلاً، من خالفه كان مخطئاً فاسقاً»[٢١].

وهذا يفسر سبب عزوف فقهاء الشيعة عن الإجتهاد وإعلانهم الحرب على الآخذين به، ومن ذلك تعرض الشيخ محمد بن أحمد ابن الجنيد الإسكافي (ت ٣٧٨هـ) لحملة تقريع من فقهاء الشيعة، بعد تصنيفه كتاب (تهذيب الشيعة) في عشرين مجلداً، ويعد الإسكافي أول فقيه شيعي يأخذ بالقياس ـ وأول من فتح باب استنباط الفروع ـ على طريقة فقهاء السنة، فكان كتابه جامعاً للفروع والأصول والإستدلال.

وقد طعن فيه فقهاء عصره، وشارك الشيخ المفيد والشريف المرتضى والشيخ الطوسي وابن إدريس في نقض طريقته. فكتب المفيد «النقض على ابن الجنيد في اجتهاد الرأي» وصنّف المفيد كتباً ثلاثة في الرد على القياس، وناقش في كتابه (المقنعه) موضوع القياس وقال: «فأما القياس بالشريعة فليس بأصل عندنا ولا مثمر علماً»[٢٢] وذكر في رسالة في أجوبة (المسائل السرويّة): «فأما كتب أبي علي بن الجنيد، فقد حشّاها بأحكام عمل فيها على الظن، واستعمل فيها مذهب المخالفين، والقياس الرذل، فخلط بين المنقول عن الأئمة عليهم السلام، وبين ما قاله برأيه، ولم يفرد أحد الصنفين عن الآخر»[٢٣]، وكتب الشريف المرتضى في (الانتصار) في بداية القرن الخامس للرد على ابن الجنيد وقال ما نصه «إنما عول ابن الجنيد.. على ضرب من الرأي والاجتهاد وخطأه ظاهر»[٢٤]، وقال في (الذريعة في أصول الشيعة) ما نصّه «أن الإجتهاد في الشريعة باطل» استناداً إلى مفهوم الإجتهاد والذي هو عبارة عن «إثبات الأحكام الشرعية بغير النصوص وأدلتها، بل بما طريقها الأمارات والظنون، وأدخل في جملة ذلك القياس»

وقالِ ما نصّه: «والذي نذهب إليه أن القياس محظور في الشريعة استعماله لأن العبادة لم ترد به..» ودليله في ذلك أنه «لا نصّ يدلُّ ظاهره على ذلك إلا خبر معاذ، وما خبر معاذ أقوى منه، فيجب من ذلك صحة الخبر»[٢٥]. أما الشيخ الطوسي في (الفهرست) فقال عنه: «إن جيد التصنيف حسنه، إلا أنه كان يرى القول بالقياس فتُركت لذلك كتبه ولم يعوّل عليها»[٢٦] وذكر في (عدة الأصول) ما نصه: «وأما القياس والإجتهاد فعندنا أنّهما ليسا بدليلين بل محظور استعمالها» ونفى أن يكون «الإجتهاد من أدلّة الفقه ومستلزماً للعلم بالفقه في مسألة من المسائل» وخلص إلى «أن القياس والإجتهاد لا يجوز إستعمالهما في الشرع..»[٢٧].

وفي أواخر القرن السادس وضع محمد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلي (ت ٥٩٨) كتابه الفقهي (السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي) مشتملاً على رأيه في الإجتهاد وقال «..والقياس والإستحسان والإجتهاد باطل عندنا..»[٢٨].

إستدراك: أفضى السجال الفقهي وعلى قاعدة مذهبية محض إلى نبذ الإجتهاد وتعطيله، باعتباره ابتكاراً سُنيّاً، فجرى التعامل معه كموضوع إشكالي يؤول إلى مناهضة الشريعة، والإفتئات عليها، ولكن ثمّة ضغوطات شديدة التأثير تعرّض لها فقهاء الشيعة ـ من الحركة الأصولية في العالم السني ـ في مرحلة مبكرة من عصر الغيبة، تدفع باتجاه البحث عن وسائط عقلية تتيح للفقيه إنتاج معارف وأحكام جديدة، والمطالبة بالإجتهاد، أي بالتجديد، على أساس وعي النصوص دون الإغراق فيها، وصولاً إلى مرحلة التفريع على الأصول، وتزامنت هذه الضغوطات مع كثرة المسائل المستحدثة التي ظهرت بعيد الغيبة الكبرى بمدة قليلة، حيث لم يعد الركون إلى الأصول النقلية وحدها كفيلة بتقديم إجابات وافية عن تلك المسائل غير المألوفة في عصر الأئمة.

وتكثيفاً للنتيجة التي يمكن الخلوص بها مما سبق، إن اجتماع الكابح للإجتهاد مع السعي الحثيث نحو استيعابه في مجال الفقه، لم يشكّل عائقاً يعرقل مثل هذا السعي، أو يفضي إلى تعارض حاد بين العقل والنقل، بل شكّل هذا الإجتماع الرغبة الداخلية غير المعلنة للفقيه نحو خيار الإجتهاد ولذلك يمكن اعتبار المراوحة بين الإحجام والإقدام كمرحلة إنتقالية ستؤول بالتأكيد إلى مزاوجة بين النص والإجتهاد.

وتاريخياً، إختلفت الروايات حول بداية فتح باب الإستنباط عند الشيعة، نذكرها هنا على نحو الإجمال:

ـ الرواية الأولى: تقول أن «أول من فتح باب استنباط الفروع من أدلتها الشيخ محمد بن أحمد بن الجنيد الكاتب الإسكافي والمعاصر للكليني والصدوق. كتب الفروع الفقهية وعقد لها الأبواب في كتاب (تهذيب الشيعة) وكتاب (الأحمدي) ثم اقتفى أثره الحسن بن علي ابن عقيل المعروف بالعماني الحذاء وسار على الخط نفسه الشيخ المفيد الذي ألّف (المقنعة) ثم كتب المرتضى (الإنتصار)، وكتب الطوسي (المبسوط) و(الخلاف) و(النهاية)[٢٩].

ـ الرواية الثانية: تذهب إلى أن (أول من فتح هذا الباب على وجه الشيعة بمصراعيه هو والد الشيخ الصدوق (علي بن الحسين بن موسى بن بابويه) المتوفي سنة ٣٢٠هـ، فألف كتاب (الشرائع) لولده الصدوق.. فتبعه ولده الصدوق المتوفي سنة ٣٨١هـ فألف (المقنع والهداية) وتبعه شيخ الأمة ومفيدها (محمد بن النعمان) المتوفي سنة ٤١٣هـ في (المقنعة) وشيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي المتوفي سنة ٤١٠هـ، في (النهاية)[٣٠]، وعضّد البعض هذا الرأي، وإن رجّح فيما بعد ما تواطأ بعض علماء السيرة الشيعة عليه: أن المؤسس الأول للإجتهاد هو الحسن بن أبي عقيل العماني المعاصر للشيخ الكليني (ت ٣٨١هـ)، وبعده ابن الجنيد المعاصر للشيخ

الصدوق (ت ٣٨١هـ)، وكان الشيخ المفيد تلميذاً لهذين وكان حسن الظن بهما فتابع طريقتهما وتسرّى ذلك منه إلى طلابه الذين تخرجوا عليه ومنهم السيد المرتضى والطوسي ومن عاصرهما[٣١]، ولكن ليس هناك ما يمكن الرجوع إليه من كتبهما، إذ لم يبق منها سوى ما ينقله الفقهاء الأوائل مثل المفيد والمرتضى والطوسي من آراء تعود إليهما.

ـ الرواية الثالثة: ترى بأن الشيخ الطوسي المشهور بـ(شيخ الطائفة) هو (المؤسس الأوحد لطريقة الإجتهاد المطلق في الفقه وأصوله)[٣٢]، وأنه أول من وضع فيصلاً بين طريقتين في الفقه: الفقه المنصوص (= فقه الرواية)، والفقه المستنبط (= فقه الدراية)، إذ يتفق الكثيرون «على أن هذا اللون من الفقه كان رواجه واستقراره رسمياً على يد الشيخ الطوسي»[٣٣].

وسنقف قليلاً هنا لمناقشة هذا الرأي لما يثير من جدل جدي حول تاريخ الإجتهاد عند الشيعة، تأسيساً على اتفاق كثير من علماء الشيعة على الرأي القائل بأن الشيخ الطوسي هو مؤسس الإجتهاد المطلق عند الشيعة.

وينطلق هؤلاء في تعزيز هذا الرأي من خلال الشخصية الفقهية المركّبة لدى الطوسي التي فجّرت أول معركة بين اتجاهين فقهيين (أصولي/ عقلي في مقابل إخباري/ نقلي) ولدتهما ظروف المرحلة التي عاشها الطوسي، مرحلة إنتقالية مربكة تتردد بين التمسّك بخيار النقل، كخيار نهائي وتام لعمل الفقيه، أو التوسّل بالعقل في وعي النص، وعدّوا الشيخ الطوسي كونه أول من أسس للإختلاف بين فقهاء الشيعة، ولاحظوا أن الطوسي في كتابيه (المبسوط) و(الخلاف) يظهر أنه: مجتهد صرف، أصولي بحت، بل ربما سلك مسلك العمل بالقياس والإستحسان في كثير من مسائلهما.

ولكن في كتابه (النهاية): سلك مسلك الإخباري الصرف، بحيث أنه لا يتجاوز مضامين الأخبار، وإن لم يتعدَّ مناطق الآثار، وحسب رأي محمد بن إدريس الحلي في الطوسي من خلال كتابه (النهاية): (لم يسلك

مسلك الفتوى، وإنما مسلك الرواية، وكتابه كتاب رواية، لا كتاب فتوى ودراية)[٣٤].

وفي الواقع، ليست التصنيفات الفقهية وحدها المثيرة للخلاف، والتي تعبّر عن تجاذب اتجاهين متنافرين، وإنما هي منعكسة أيضاً حتى في تصنيفيه الروائيين المكملين للكتب الأربعة لدى الشيعة الإثني عشرية، وهما (الاستبصار) و(تهذيب الأحكام)، فلم يكن بين الشيعة اختلاف كثير قبل تصنيف الطوسي لهذين الكتابين، لأن مدار عملهم (= الشيعة) حسب الخوانساري (أحاديث كتاب (الكافي) ولم يكن بين أحاديث كتابه اختلاف، ولما صنّف الشيخ ﷺ مصنفات كثيرة وجمع الأحاديث المختلفة، إختلف في كتبه في فتاويه اجترأ الإمامية على الإختلاف..)[٣٥].

ويمكن تقسيم الحياة العلمية للشيخ الطوسي إلى مرحلتين:

مرحلة النقل: صنّف خلالها الطوسي كتابيه الكبيرين في الحديث (تهذيب الأحكام) و(أُستبصار)، وقد كتبهما في بدايات حياته العلمية، ولا يعني ذلك نفي أو إثبات خضوعه لتأثير مباشر من أستاذه الشيخ المفيد خلال السنوات الخمس التي قضاها الطوسي في مجلس درس الشيخ المفيد، فالأخير إلى جانب نزوعه الشديد نحو الكلام كانت له نزعته الإخبارية أيضاً.

مرحلة العقل: بدأ فيها الإنفتاح على علوم المذاهب الأخرى، التي كان أقطابها ينشطون في بغداد، فاستحسن نظرات المذهب الشافعي في الأصول والكلام، وقد ضمّن آراء المذاهب الإسلامية في كتابيه (تفسير التبيان) و(الخلاف) وفوق ذلك (ترويجه الفقه التفريعي وإشاعته طريقة (الإجتهاد) بين الشيعة على النحو المعمول به عند أهل السنة.. واقتباسه عباراتهم وخصوصاً من كتب الإمام الشافعي ولا سيما في كتابه (المبسوط) وإيراده للروايات من طرقهم..)[٣٦]، وربما بسبب طريقته هذه، عدّه تقي

الدين السبكي في (طبقات الشافعية) والعلامة جلال الدين السيوطي في (طبقات المفسرين) على أنه كان شافعي المذهب(٣٧) قبل أن يتنكب منه إلى التشيع عند المفيد.

ولعل من المناسب الإشارة هنا إلى دور علم الكلام في العقل الشيعي، فمن الثابت أن علم الكلام الشيعي تأسّس على يد هشام بن الحكم (أحد أبرز حواريي الإمام جعفر الصادق عليه السلام وكان الهدف منه ـ أي علم الكلام ـ الدفاع عن المذهب والرد على المخالفين، فقد وضع رسالة في الإمامة، ضمّها النوبختي إلى كتابه (فرق الشيعة)، حسبما توصّل إليه المستشرق الألماني ويلفرد مادلونج. وكان علم الكلام يتنامى وسط الشيعة كلما ازدادت حركة الترجمة وتفاقمت السجالات المذهبية، إلى أن بلغت الذروة في أواخر القرن الرابع الهجري على يد الشيخ المفيد، حيث برع في إتقان الجدل الكلامي، وكان من سحر بيانه أنه أقنع خلقاً كثيراً بالتشيع، حتى أن الخطيب البغدادي أشار إلى ذلك في ترجمته بلغة حادة بما نصه (هلك به خلق من الناس إلى أن أراح الله المسلمين منه..)(٣٨).

ومن الواضح أن جيل المفيد والمرتضى والطوسي، لم يُعرَف بوصفه جيل فقهاء فحسب، بل كان هذا الجيل مرجعاً في علم الكلام، هكذا تحكي تصانيفه، فأكثرها في المسائل الكلامية فيما لم ينل الفقه سوى نسبة ضئيلة، وربما ذلك عائد في جزء منه إلى كون التشيع ـ كمذهب إثني عشري وإيديولوجيا تامة ـ كان في بدايات تدوين معارفه وكان بحاجة للتحصن باستدلالات منطقية ومحاجّات كلامية رصينة لمواجهة إشكالات المخالفين، ومن جهة ثانية فإن دينامية الجو الكلامي في بغداد كمركز علمي يحتضن تيارات مذهبية متنافرة مما يشجع على رواج فن الكلام للدخول في معارك سجالية من قبيل (فإن قالوا قلنا)، فللمفيد ـ كمثال بارز ـ ١٨٠ كتاباً ورسالة في علم الكلام من أصل ٢٠٠ مؤلفاً مجموع ما كتبه

المفيد في حياته، فالشيخ المفيد لم يعرف بوصفه فقيهاً أو أصولياً بدرجة أساسية، وإنما عرف متكلماً، وهكذا وصفه معاصروه فقال عنه ابن النديم في (الفهرست): (انتهت في عصرنا رياسة متكلمي الشيعة إليه، مقدم في صناعة الكلام على مذهب أصحابه..) وقال مثل ذلك ابن حزم الأندلسي في (جمهرة أنساب العرب) والحافظ الذهبي في (العبر في خبر من غبر)[٣٩].

وأيّاً كان الأمر، فقد هدأت العاصفة التي أثارها فقهاء ومتكلمو الشيعة ضد ابن الجنيد، وازدادت الحاجة بمرور الوقت إلى طرق باب الإجتهاد كلما تباعد الفقيه عن زمن صدور النص، وامتدّت الفاصلة الزمنية بينه وبين عصر الكتاب والسنة والمضاعفات التي يخلفها ذلك الفاصل الزمني المتباعد بما يفرض على الفقيه/ المتكلّم الإضطلاع بالمسائل المستحدثة، والاقتراب من حقل الإجتهاد وهذا بدوره سيعين الفقيه/ المتكلم الشيعي على الخروج من أسر حرفية الأخبار والروايات، وإعمال العقل في الموضوعات المستحدثة التي لم يرد فيها نصٌ، فبدأت بوادر خط فقهي أصولي بالظهور تدريجاً ينشق من داخل الإتجاه الإخباري السائد الذي دشّنه الكليني والصدوق والطوسي، واشتغل بتدوين تراثه الأصولي فكتب الشيخ المفيد (التذكرة بأصول الفقه)، ثم اقتفى أثره تلامذته فكتب الشريف المرتضى (الذريعة)، وكتب سالار بن عبد العزيز الديلمي (ت ٤٣٦هـ) كتاب (التقريب في أصول الفقه)، وكتب الشيخ الطوسي (العدّة في الأصول).

وسنجد في ضوء هذه المصنفات بداية الافتراق بين الإتجاهين النقلي والعقلي في المجال الشيعي، كما سيتعزز هذا الإفتراق من خلال هجوم المفيد والمرتضى والطوسي على المتلبّسين بالأخبار دون الأصول العقلية، كما بدا في هجوم الشيخ المفيد على الشيخ الصدوق في كتابه (شرح عقائد الصدوق أو تصحيح الاعتقاد)، والذي صنّفه في طائفة «يمرون على

وجوههم فيما سمعوه من أحاديث، ولا ينظرون في سندها ولا يفرقون بين حقها وباطلها، ولا يفهمون ما يدخل عليهم من إثباتها ولا يحصلون معاني ما يطلقونه منها» وقال مثل ذلك تلميذه المرتضى في (الموصليات) الثانية الفقهية، و(التباينات)(٤٠). وذكر الشيخ الطوسي في (عدة الأصول): «إن هذا ـ أي موضوع الأصول ـ فن من العلم لا بد من شدة الاهتمام به لأن الشريعة كلها مبنية عليه، ولا يتم العلم بشيء منها دون أحكام أصولها، ومن لم يحكم أصولها فإنما يكون حاكياً ومعتاداً ولا يكون عالماً»(٤١).

وستكتب على يد الطوسي مرحلة جديدة تزوّد العقل بزخم كبير وشرعية مستمدة من شرعية النص ذاته، بما يهيء الأجواء الشيعية العامة لناحية تقبّل تغييرات فقهية جد هامة، تجمع بين فعالية عنصرين متجاذبين، عقل تأويلي/ تحرري/ رصين، وإيمان نقلي/ متشدد/ صلب، يسيران في خط مشترك لتوجيه العقل الشيعي على طول التاريخ، حيث تكتسي العقل والنهوض به قدسية توازي في فعاليته قدسية النقل، بل لا مناص في ظل صيرورة العلاقة بين العقل والنقل، من الحاجة إلى العقل لجهة إضاءة المساحة الكاملة للنص الديني، فبينما يمسك الفقيه بسلاح التأويل العقلاني بوحي من الحركة الفلسفية والعقلية التي أتقن فنونها إبان فترة التأسيس المذهبي، يمسك في اليد الأخرى سلاح الإيمان القاطع والعميق بالإمامة الإلهية كتمظهر للنص الديني. وبكلمة، فإن التنزيل يظل في الوعي الشيعي فقيراً للتأويل في كل الأحوال، وهذا الربط الحميمي بينهما بقي ضرورياً ومشروعاً، ونرى أن علم الكلام أمدَّ العقل الشيعي بسلاح فعّال في المحاجّات الكلامية المنطقية، وفي تأويل النص الديني، ثم جاء علم الأصول ليعزّز من فعالية ذلك السلاح، بحيث بات من غير الممكن الفصل بين الإيمان العميق بالنص متمثلاً في الإمامة الإلهية وبين العقلية التأويلية، التي تزيد وعلى أفق أوسع من فرص وعي النص وأخذ تبدل الأحوال

والعادات بعين الاعتبار في وعي مقاصد الشريعة المنصوصة، وفي النهاية فإن الفكر الشيعي بوجه عام يسلّم من جانب بالإمامة المعصومة كنص إلهي لا يخضع للمساءلات العقلية والكلامية، أي التسليم بثبات النص الديني، ومن جانب آخر يمنح العقل صلاحية المساهمة ارتكازاً على النص في صناعة نصوص جديدة (= فتاوى وأحكام شرعية).

ـ الرواية الرابعة: قللت من شأن اجتهاد جماعة العلماء القدامى، وأرجعت ذلك إلى التطور الحاصل بعد وقوع الغيبة الكبرى، حيث بدأت السجالات المذهبية بين السنة والشيعة، وأخذ السنة على الشيعة قلة المسائل، مذّاك بدأ الشيعة تدريجاً يعتمدون الإجتهاد «وإن كانوا قد بدأوا يسمون بالمجتهدين، وهم ينقلون فقط الروايات عن الأئمة» وهذه الطريقة ـ بحسب هذا الرأي ـ الطريقة السارية إلى أواخر الخمسمائة الهجرية، ويستدل على ذلك بكلام أبي المكارم بن زهرة في (أصول كتاب الغنية)، حيث نقل عنه قوله: «إن بعض العامة اعترض فقال: أنتم معاشر الشيعة لا تعملون بالأصول بل بأحاديث أئمتكم فكلامكم في الأصول عبث.

وأجاب عنه: بأنّا معاشر الشيعة لا نعمل إلا بالحديث وكلامنا في الأصول لأمرين:

أحدهما: لنفهم ما في كلام الأئمة ﷺ من معنى الأمر والنهي وغير ذلك مما يتعلق باللغة.

والثاني: أن الأحكام الشرعية ثابتة عندنا من طريق النقل ونريد أن نؤيدها بأدلة العقل ليتعاضد العقل والنقل فلا يكون كلامنا في الأصول عبثاً»[٤٢].

وعندما نمعن النظر في كلام فقهاء الشيعة منذ عصر الغيبة وحتى أواخر القرن الخامس الهجري، نجد أن الإجتهاد وضع في نقاشات الفقهاء في

صيغة السؤال التالي: هل يجوز الإجتهاد في الشريعة؟ وكان السؤال ينطوي على المؤاخذات الشيعية على بعض المدارس الفقهية السنيّة التي كانت تتوسل الرأي والقياس في استنباط الأحكام الشرعية، فكان جواب الفقهاء: أن الإجتهاد لا يجوز استعماله في الشرع بحسب الطوسي ـ كما مر سابقاً، ثم لما أراد ثلة من فقهاء الشيعة كالمفيد والمرتضى والطوسي الإنخراط في النشاط الإفتائي، إقتصاراً على تدوين الفتاوى دون ذكر النصوص المستند عليها، والتحقيق في صحة الرواية وسندها وفهم دلالاتها ومعانيها كما يشير إلى ذلك الشيخ المفيد، وهكذا انصراف المرتضى والطوسي إلى البحوث الأصولية والفقهية ذات الطابع الإجتهادي كونها جاءت مجرّدة من الروايات التي كانت وظيفة تامة مضى عليها السلف كما مضى عليها هذا الجيل شطراً من الزمن، وصفت طريقتهم بالإجتهاد، رغم شجبهم الصارم والصريح لهذه الطريقة، وما حدث لم يتجاوز «تبدّل اللون» في عمل الفقهاء، وأن مفهوم الأصول لدى الشيعة في ذلك الزمن يختلف عن نظيره عند السنة، وهو تماماً كالفارق بين الأصول العقلية والأصول النقلية بناء على روايات صادرة عن الأئمة عليهم السلام، منها رواية أبي عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام قال: «إنما علينا أن نلقي إليكم الأصول وعليكم أن تفرعو». وفي رواية أخرى عن الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام قال: «علينا إلقاء الأصول وعليكم التفريع». ويعلق الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي: «أقول: هذا الخبران تضمنا جواز التفريع على الأصول المسموعة منهم ـ أي من الأئمة ـ والقواعد الكلية المأخوذة عنهم عليهم السلام لا على غيرها..»[٤٣] إشارة إلى القواعد العقلية المعمول بها في المدارس الفقهية السنية.

ولذلك ما يمكن أن يقال عن فقهاء هذا الجيل بأنهم «مأوّلة»، وأصحاب نظر في علم الحديث، وفي أقصى التقديرات سعى هذا الجيل

إلى توفير رهانات مقبولة من مقتضيات الأصول النقلية تشق طريقاً آمناً نحو إنتاج فروع عقلية.

وبالنتيجة، نجد أن الكتابات الفقهية والعقدية التي وضعها الجيل الأول والشيخ الطوسي بخاصة فرضت سلطانها واحتكاريتها على المجال الفقهي الشيعي، فأصبحت المصنفات الشيعية تفيض بمقولات الطوسي في الفقه والأصول والعقائد، وصارت المحاكاة لهذه المقولات مسلكاً عاماً وطاغياً على نشاطية الفقيه الشيعي، وحسبما ينقل السيد علي بن طاووس في كتابه (البهجة لثمرة المهجة) أن جده ورام بن أبي فراس نقل عن سديد الدين الحمصي قوله: «لم يبق مفت للإمامية على التحقيق بل كلهم حاك»[٤٤]. وعلى امتداد نحو قرن كامل ذوت النزعة العقلية في المدرسة الفقهية الإمامية في مقابل تنامي الميول التقليدية، ولم يكن في وسع أي تجديد فقهي أن يرى النور في ظل الانشداد الصارم نحو الماضي، ويشرح السيد محمد تقي الحكيم ذلك بما نصه «كاد أن ينسد باب الإجتهاد عن الشيعة الإمامية بالخصوص في القرن الخامس الهجري بسبب عظم مكانة الشيخ الطوسي وقوة شخصيته التي صهرت تلامذته في واقعها، وأنستهم ـ أو كادت ـ شخصياتهم العلمية، فما كان أحدٌ منهم ليجرؤ على التفكير في صحة رأي لأستاذه الطوسي أو مناقشته. وقد قيل أن ما خلَّفه الشيخ الطوسي من كتب الفقه والحديث، كاد أن يستأثر في عقول الناس فيسد عليها منافذ التفكير في نقدها ما يقارب القرن..»[٤٥].

بيد أن اختراقاً جريئاً قام به ابن إدريس الحلي في كتابه «السرائر» مستهلاً بحملة نقدية على المقلدة لآراء الطوسي مشيراً إلى القدسية التي أضفاها تلامذة الطوسي وأتباعه على مقولاته، ليخلص من ذلك إلى إخضاع تلك المقولات للنقد والتجريح، محتمياً بالعقل في قراءته النقدية للطوسي

حتى وصف بأنه صاحب «الفضل الكبير في إعادة الثقة إلى النفوس وفسح المجال أمامها لتقييم هذه الكتب ونقدها والنظر في قواعدها»[٤٦].

وقد مهّد إبن إدريس الطريق لبداية التحول الفقهي الحقيقي، الذي بدأ من الناحية الفعلية من مدرسة الحلة في مثابرة أقطابها الجادة إلى تدشين مرحلة جديدة لا تكتفي بالممارسة الفقهية الموروثة وإنما تمارس تجديداً فقهياً وعقلياً ذي أهمية خاصة وتحاول اكتشاف منهج تفكير متطور، يوقف بصورة وأخرى التأثير المفرط لزخم الأفكار الأولى، مذ تحولت مدرسة الحلة إلى منهج في السلوك العقلاني سيشكل بداية لمقبل واعد وتطوير لمدبر غابر دون قطيعة معه، فهذا المنهج يهدف إلى تطوير الكيان المرجعي التقليدي الذي فرضه جيل المفيد والمرتضى والطوسي والتحرّر من سلطة الآراء التي انبثت وهيمنت منذ عهد الطوسي ودامت ما يربو على قرن من الزمن، وترجع بداية التحول إلى المحاولة الجريئة التي قام بها الشيخ نجم الدين جعفر بن الحسن المعروف بـ(المحقق الحلي) (٦٠٢ ـ ٦٧٦هـ) في قطع تواصلية بعض المعتقدات ذات الطابعين الفقهي والعقدي، عبر مناقشة نقدية متقنة لموضوع الاجتهاد، خرج منه بنتائج تعد في زمانه فتحاً فقهياً بالغ الأهمية، أفاد منه العلامة الحلي الشيخ الحسن بن المطهر، وفخر المحققين والشهيدين، ففي عصرهم «أخذ الفقه مكانته الرفيعة ومقامه السامي»[٤٧].

لقد قام المحقق الحلي بإعادة تشكيل مفهوم الإجتهاد، ناظراً إلى كثافة الإثارات حوله في الوسط الفقهي الشيعي، متنبهاً إلى ما علق بالاجتهاد من دلالات وتداعيات في ذاكرة فقهاء الشيعة، فقام ـ في أول خطوة عملية ـ بإبعاد مبدأ القياس كجزء من عملية الإجتهاد[٤٨]، وأراد بذلك أن يفتح الطريق أمام الشيعة لقبول مبدأ الإجتهاد، ونقف هنا على أقدم نصّ تاريخي على تطور معنى الإجتهاد تحت عنوان «حقيقة الإجتهاد» بما نصّه «وهو ـ

أي الإجتهاد ـ في عرف الفقهاء بذل الجهد في استخراج الأحكام الشرعية، وبهذا الإعتبار يكون استخراج الأحكام من أدلّة الشرع اجتهاداً، لأنها تبتني على اعتبارات نظرية ليست مستفادة من ظواهر النصوص في الأكثر، سواء كان ذلك الدليل قياساً أو غيره، فيكون القياس على هذا التقرير أحد أقسام الإجتهاد. فإن قيل: يلزم على هذا أن يكون الإمامية من أهل الإجتهاد. قلنا: الأمر كذلك، لكن فيه إيهام من حيث أن القياس من جملة الإجتهاد، فإذا استثني القياس كنا من أهل الإجتهاد وفي تحصيل الأحكام بالطرق النظرية التي ليس أحدها القياس»[٤٩].

ونلحظ في هذا النص، أن ثمة اختلافاً في مفهوم الاجتهاد، فبعد أن كان يعني قديماً مصدراً للحكم، أصبح الآن يعني إستنباط الأحكام من مصادرها[٥٠]، وبحسب هذا المفهوم الجديد سيحصل الفقيه الشيعي على صلاحيات أوسع في ممارسة الإجتهاد، ووفقاً لتطوّر الحاجات وتعقّد المسائل الجديدة، والتي سيلعب أصول الفقه[٥١] دوراً كبيراً في تسويتها.

وانطلاقاً من الوعي الأصولي الجديد، حقق الفقه تبعاً لذلك انتصاره المرتقب، فأصبح (شرائع الإسلام) الكتاب الذي وضعه المحقق الحلي، منجزاً فقهياً متميزاً، صادر مكانة كتاب (النهاية) للطوسي، وصار الأول محوراً للبحث والدراسة والتعليق في الحوزة، وبطبيعة الحال فإن استبدال النهاية بالشرائع «يرمز إلى تطور كبير في مستوى العلم، لأن كتاب (النهاية) كان كتاباً فقهياً يشتمل على أمهات المسائل الفقهية وأصولها، أما الشرائع فهو كتاب واسع يشتمل على التفريع وتخريج الأحكام..»[٥٢].

وهكذا نجد أن الفقه اكتسب دلالة جديدة، ففي تعريف المحقق الحلي أن الفقه في عرف الفقهاء: هو جملة من العلم بأحكام شرعية عملية مستدل على أعيانها، ونعني بالشرعية ما استفيدت بنقل الشريعة لها عن حكم الأصل (أو) بإقرار الشريعة لها عليه[٥٣].

وأمكن القول، بعد ذلك، أن الفقهاء بدأوا انطلاقاً من عملية الفصل التي تمت على يد المحقق الحلي بين الإجتهاد والقياس في خوض ميدان الإجتهاد بقدر كبير من الجرأة والتحرر والاطمئنان طالما أنهم تخلّصوا من هاجس القياس المنبوذ في التراث الشيعي الإمامي، وخروجه كجزء من العملية الاجتهادية، ولذلك فهم من جهة يؤكّدون على مبدأ الإجتهاد ولا ينسون تكرار التأكيد على نبذ القياس.

وهكذا، انبثّت آراء المحقق الحلي في الإجتهاد بين فقهاء الشيعة، ونلحظ ذلك لأول وهلة في توسع العلامة الحلي في كتابه (مبادىء الوصول إلى علم الأصول)، وهو يحاول التماهي مع مجال الآراء الجديدة التي طرحها أستاذه المحقق، واستخدامها في الإجابة على طائفة من الإشكالات الأصولية القديمة التي كانت تطرح في سياق المعنى القديم للاجتهاد.

ففي تعريف العلامة الحلي للإجتهاد: «استفراغ الوسع في النظر، فيما هو من المسائل الظنية الشرعية على وجه لا زيادة فيه» وتعليل ذلك «لأن الإجتهاد إنما يفيد الظن»(٥٤). وقد أجاز العلامة الحلي للفقهاء بالإجتهاد بما نصّه: «وأما العلماء فيجوز لهم الإجتهاد باستنباط الأحكام من العمومات في القرآن والسنّة، وترجيح الأدلة المتعارضة.. وأما أخذ الحكم من القياس والإستحسان فلا»(٥٥). واشترط الإجتهاد في الأحكام الشرعية «إذا خلت من دليل قطعي»(٥٦)، وبناء عليه، إكتسب الإجتهاد زخماً شرعياً كثيفاً حتى اعتبره إبن العلامة الحلي المعروف بـ(فخر المحققين): «مساوٍ للعلم في وجوب العمل»(٥٧).

ومذ ذاك بدأ الفقهاء يرصدون الشروط المقررة على العالم كيما يحصل على مرتبة الإجتهاد فقالوا أن يكون: «عارفاً بالبراءة الأصلية، ولا بد أن يكون عالماً بشرايط الحد والبرهان والنحو واللغة والتصريف، ويعلم الناسخ والمنسوخ وأحوال الرجال» فإذا تحققت هذه الشروط «يجوز أن

يحصل الإجتهاد لشخص في علم دون آخر بل مسألة دون أخرى»[٥٨]، وذهب الشهيد الأول إلى «وجوب الإجتهاد على من لديه القدرة وأوجب على العاجز التقليد»[٥٩].

لقد تركت عملية الدمج بين الإجتهاد والنص، تأثيرها المباشر على طريقة عمل فقهاء الشيعة في القرن العاشر، حيث اعتبر الإجتهاد ممارسة مطلقة للفقيه[٦٠] يتدرب من خلالها على إتقان علوم الفقه والإفادة منها في استنباط الأحكام الشرعية[٦١]. وهكذا أصبح الفقه يعني: العلم بالأحكام الشرعية المكتسب من أدلتها التفصيلية[٦٢].

لقد صنعت هذه الآراء مبررات نشوء اتجاه اجتهادي ينفصل عن الإتجاه الأم بنزعته الإخبارية، وستهيء مثل هذه الآراء ظروف المواجهة بين الاتجاهين، والتي اندلعت في شكلها الراديكالي في العهد القاجاري، حين شن الشيخ محمد أمين الاسترباذي (ت١٠٣٣هـ/ ١٦٢٤م) هجوماً ضارياً على الأصوليين متهماً إياهم بمحاربة سنة أهل البيت ﷺ، واقتفاء أثر خصومهم في العمل بطريقة الاجتهاد!! فنجح في كسر شوكتهم وأعاد الاعتبار للخط الإخباري، وساعد على ظهور الموسوعات الحديثية الشيعية مثل (بحار الأنوار ـ طبع في السنوات الأخيرة في ١١٠ مجلداً) لمحمد باقر المجلسي (ت١١١١) و(رسائل الشيعة) للشيخ محمد الحسين العاملي (ت١١٠٤هـ)، إلى أن انبرى الشيخ محمد باقر البهباني (ت١٢٠٨هـ) وشن هجوماً مضاداً على الخط الإخباري، وأنقذ الأصوليين من نهاية حتمية، وأعاد الثقة إلى هذا الخط، الذي دخل معركة اتسمت بالتطرف مع أقطاب المدرسة الأخبارية، شارك فيها من الجانب الأصولي الشيخ جعفر الجناحي المعروف بـ(كاشف الغطاء) (ت ١٢٢٨هـ) فيما تصدى من الجانب الإخباري الميرزا محمد (ق ١٢٣٢هـ). فقد دافع الشيخ كاشف الغطاء عن مبدأ الاجتهاد، وأنزله مرتبة توازي مرتبة النص، وجعل الإجتهاد «من المناصب

الشرعية» وأن المنكر لذلك «جاحد بلسانه معترف بجنانه وقوله مخالف لعمله..»[٦٣]، وبالغ في دفاعه عن الإجتهاد بقوله: «ولولا دلالة الأخبار لقلنا بإطلاق أفضلية الإجتهاد لأن إظهار العبودية عبودية ثانوية»[٦٤]. وجاء من بعده تلميذه المولى محمد النراقي (ت ١٢٤٩هـ) المؤسس الأول لنظرية ولاية الفقيه المطلقة، وزاد على أستاذه في إضفاء طابع لاهوتي على الإجتهاد يستمد مشروعيته وديمومته من الله عز وجل، وقال بأنَّ «ولاية الإجتهاد..حق ثابت من الله ومن حججه للمجتهد» ومن هذه التسليمية جعل «عموم الولاية فيما للإمام فيه الولاية ثابت للمجتهد»[٦٥]، وكضرورة مسلمة لا بد من «وجوب الرجوع إليهم (= الفقهاء)[٦٦].

والواقع، إن المسيرة الفقهية اللاحقة مدينة بشكل خاص للآراء المبثوثة خلال هذه الفترة، والتي بدأ منها الانشقاق على قاعدة ولاية الفقيه، فالجدل الفقهي حول الإجتهاد لم يتم حسمه نهائياً، وإنما فتح نافذة جديدة، وهي ولاية المجتهد.

وفي موضوع علم الأصول، أخذ هذا العلم ينمو، وصار للفقيه براعة متميزة في التعامل معه واستعماله كمفتاح لمشاكل الفقه العويصة، إذ تعكس هذه البراعة وإلى حد كبير الكفاءة العقلية المتحررة في سبر أسرار علم الأصول والخوض في آفاقه البعيدة، ومحاولة طرق أبوابه المغلقة بإحكام تعبيراً عن النزعة العقلانية، التي تنامت على يد الشيخ مرتضى الأنصاري والذي قاد الانطلاقة الثالثة لحركة الإجتهاد في المجال الفقهي الشيعي، وساهم تلامذته في بث آراءه الأصولية الأمر الذي جعل الفقه أكثر تحرراً وحيوياً[٦٧] بالنسبة لمجال عمل الفقيه ـ المجتهد.

نلحظ في هذه الإنطلاقة، أن الإجتهاد اكتسب قيمة دينية، كما أضاف للفقيه سلطة وازنة، منذ ذهب الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢١٤ ـ ١٢٨١هـ) إلى تقرير صارم ومن وجهة أصولية بـ«بطلان عبادة تارك طريقة التقليد

والاجتهاد»[٦٨]، وكان الرأي الأصولي القبلي[٦٩] يقضي بالاستناد على الدليل العقلي بـ«رجوع غير العالم إلى العالم»[٧٠].

وجاء السيد محمد كاظم اليزدي (١٢٥٢ ـ ١٣٣٧هـ) لينزل الرأي الأصولي لأستاذه الأنصاري منزلة الفتوى الشرعية الملزمة[٧١]، ويعد اليزدي أول من وضع باباً في الكتب الفقهية بعنوان (باب التقليد والاجتهاد) وثبته في كتابه الفقهي (العروة الوثقى) وهو الرسالة العملية الواجب على المقلد امتثال ما جاء فيها، وسار على ضوء هذا الكتاب سلسلة الفقهاء المعاصرين، كما اعتمدت الحوزات الشيعية كتاب اليزدي نموذجاً يحتذى في ترتيب الفتاوى وتصنيف أبواب الفقه، فيما كان السباق جار بين الفقهاء في التعليق على (العروة الوثقى)، فكان أكبر كتاب فقهي شيعي ينال هذا الكم الهائل من التعليقات، والتي تجاوزت ١٢٠ تعليقاً، إذ ليس هناك من فقهاء الشيعة المعاصرين إلا وله تعليق على كتاب العروة الوثقى.

خلاصة: في حقيقة الأمر، إن التبدّلات الدلالية التي طرأت على كلمة «فقه» ناشئة عن التبدل في وظيفته، فلم يعد هو العلم المجرد، ولا العلم الديني فحسب، ولا العلم بأحكام الدين وتشريعاته فحسب[٧٢]، وإنما هو أيضاً استنباط أحكام من الكليات مع غض النظر عن زمان صدورها وتشريعها[٧٣].

وبحصر تعريف الفقه في حدود العلم بالأحكام الشرعية الفرعية المستدل على أعيانها بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة[٧٤] أخرج الفقهاء المجتهدون ضرورات الدين كالصلاة والصيام والحج والزكاة وتحريم الزنى وغيرها، ولكن اتسعت مساحة عمل الفقيه ومهمته في الأحكام الفرعية، التي لم يرد فيها نص قاطع وصريح في الكتاب أو السنة، إنما يجري تجميع أدلتها من مصادر متعددة شرعية وعقلية ولذلك بات من ضروريات المتبحر في الفقه الإسلامي الذي يروم البلوغ إلى رتبة

الإجتهاد الشرعي الإحاطة بنوعين من القواعد، الأولى: أصولية، يرتكز عليها قياس إستنباط الفقهاء للأحكام الشرعية الفرعية الكلية. الثانية: قواعد فقهية، وهي أحكام كلية يندرج تحت كل منها مجموعة من المسائل الشرعية المتشابهة من أبواب شتى، وبالإحاطة بهذه القواعد تحصل للفقيه ملكة الإجتهاد الشرعي(٧٥).

نعم، بمرور الوقت تطوّرت وتعقّدت عملية الإستنباط للأحكام الفقهية، كلما تمادى الزمان عن وقت صدور النص، وكلما أصاب اللغة العربية الإنحطاط بفعل اختلاط المجتمعات العربية مع مجتمعات أخرى، وضعف الحراسة على اللغة، وقلة الاهتمام بعلومها وسط العرب، وكلما لفّ الغموض والإلتباس بعض النصوص، بحيث دخلت آليات أخرى عقلية ونقلية كمقدمات ومتممات للإسهام في تسهيل عملية استخراج الأحكام من الكليات والعموميّات، هذه الآليات مثل (العلوم اللغوية: النحو والصرف وأسرار البلاغة، والعلوم العقلية: المنطق، والفلسفة، وعلم الرجال، والدراية، والأصول العقلية)، كما تعددت المصادر الأساسية وفقاً لكل مذهب التي يرجع إليها في أخذ الأدلة قبل معالجتها بتلك الآليات للتحقق من صدقية الأدلة وموثوقيتها.

وهذا يفيدنا، بناء على ما تقدم، أن الفقيه هو المشتغل باستنباط الأحكام من مصادرها الأساسية التي تتعدد وتتفاوت حسب كل مذهب من مذاهب المسلمين المعروفة. وفي المذهب الشيعي الإثني عشري، الذي بدأ مشواره الفقهي الإجتهادي بعد مرور أكثر من ثلاثة قرون على الغيبة الكبرى اشتملت على مخاضات عسيرة وعمليات قيصرية كانت الغاية منها تحرير عقل الفقيه، الذي بدأ فعلياً من مدرسة الحلة حيث خطى الفقه خطواته الكبرى ووضِعَ الفقيه الشيعي على موجة الإجتهاد طويلة المدى.

فمنذ القرن السادس الهجري، عرف الإجتهاد مضمونه الحقيقي، كما

اكتسب الفقه الشيعي معناه الثابت، ومن هناك بدأ الإنفراز في المدرسة الإمامية بين خطي النقل والعقل، حيث تتفاوت وأحياناً تتعارض مصادر التشريع لدى كل منهما، فالاتجاه الإخباري الشيعي يعتمد في استنباط الأحكام الشرعية على مصدرين أساسيين هما: الكتاب والسنة(٧٦)، أما الإتجاه الأصولي فيعتمد على مصادر أربعة هي: الكتاب والسنة والإجماع والعقل(٧٧).

الأدلة الأربعة

مناقشة:

الكتاب: هو القرآن الكريم، كتاب الله الموحى إلى رسوله الكريم ﷺ والمحفوظ بين الدفتين والمتداول بين المسلمين، وهو حجة على العباد. وقد اختلف العلماء في العمل بظواهر آيات القرآن، على أساس أنها قطعية الصدور ظنية الدلالة(٧٨)، فذهب جماعة من العلماء إلى استثناء ظواهر الكتاب الكريم من الحجية، وقالوا بأنه: لا يجوز العمل فيما يتعلق بالقرآن العزيز، إلا بما «كان نصاً في المعنى أو مفسراً تفسيراً محدداً من قبل النبي ﷺ والمعصومين من آله عليهم الصلاة والسلام»(٧٩). ودليلهم في ذلك: أن في القرآن الكريم محكماً ومتشابهاً وخاصاً وعاماً وناسخاً ومنسوخاً، ومطلقاً ومقيداً، ومجملاً ومفصلاً، ناظرين إلى عدم القطع بمضبوطية تأريخ نزول الآيات القرآنية وقال آخرون عكس ذلك(٨٠). وثانياً: لوجود روايات تنهى عن الرجوع إلى ظواهر القرآن الكريم(٨١).

ولكن قسماً كبيراً من العلماء المتأخرين قال بأن «ظواهر الكتاب الكريم حجة كظواهر السنة»(٨٢) ويشرح الميرزا القمي هذا الرأي بما نصه: «فإن الأمر بالتمسك بالكتاب سيما مع عطف أهل البيت عليهم السلام عليه صريح في كون كل منهما مستقلاً بالإفادة وعدم افتراقهما كما في بعض رواياته (=

الرسول ﷺ لا يدل على توقف فهم جميع القرآن ببيان أهل البيت عليهم السلام فإن ذلك لأجل إفهام المتشابهات وما لا يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم»[٨٣].

ويتمسك أصحاب هذا الرأي برواية عن الإمام الصادق عليه السلام: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردوه..»[٨٤] وفي رواية أخرى: «كل شيء مردود إلى كتاب الله والسنة، وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف»[٨٥].

على أن المساحة المخصصة للكتاب في المجال الفقهي الشيعي والإسلامي عموماً تكاد تنحصر في (آيات الأحكام)، المشتملة على أحكام صريحة وقطعية في موضوعات محددة كالصلاة والصيام والحج والزكاة والأحوال الشخصية كالزواج والطلاق وغيرها، وهذه الآيات لا تتجاوز خمسمائة آية من القرآن الكريم، وقد جمدت أغلب المدارس الفقهية الإسلامية عند حدود آيات الأحكام، باستثناء بعض المحاولات الباهتة التي قام بها نفر من هذه المدارس لجهة الكشف عن مساحات أخرى مهملة في الكتاب والإفادة منها في استنباط أحكام فقهية جديدة[٨٦]، وفي الغالب لا تخرج هذه الاكتشافات عن إطار القراءات التقليدية والتفسير الجامد للنص القرآني وفي أحسن الأحوال اندراجها في إطار الأخلاقيات القرآنية التي لا تكتسب قوة الزامية كما الأحكام الفقهية المستنبطة من آيات الأحكام أو السنة النبوية.

السنّة: قول المعصوم (= النبي والإمام) وفعله وتقريره[٨٧]، وتنقسم في دليليتها إلى: لفظي، وهو قول المعصوم، وغير لفظي كالسلوك الذي يقوم به المعصوم بذاته فيتمثّله أصحابه باعتباره حجة ودليلاً، أو إقراره على فعل أحد من أصحابه وسكوته عليه.

وقد كانت السنّة، ولا زالت، المخزون الثري والمتحرّك في مجمل النشاطات الفقهية والعقدية لدى المدارس المذهبية في العالم الإسلامي، فمنها ـ أي السنّة ـ يستمد فقهاء المذاهب علومهم، وإليها يلجؤون في محاجّاتهم، وعليها يستندون في إدراك مقاصد شريعتهم وإصدار أحكامهم. ولكن خلف هذا الإجماع الإسلامي المطبّق، هناك تباينات حادة بين المذاهب الإسلامية وداخل كل مذهب، حول طريقة التعامل مع السنة.

وشيعياً، فإن أصل وجوب العمل بالأخبار المدونة في الكتب الأربعة (الكافي ومن لا يحضره، والتهذيب والاستبصار) مما أجمع عليه الشيعة في كل الأعصار، بل لا يبعد أن يكون ـ حسب الشيخ الأنصاري ـ «ضروري المذهب» ولكن الخلاف في مقامين: أحدهما، كونها ـ أي الأخبار ـ مقطوعة الصدور أو غير مقطوعة، والثاني: أنها على عدم قطعية صدورها معتبرة بالخصوص أم لا[٨٨].

قال بعض الأخباريين الإماميين بقطعية الصدور، فيما قال كثير من العلماء الأصوليين: أن هناك أخباراً كثيرة تدل على المنع من العمل بالخبر الغير المعلوم الصدور إلا إذا احتف بقرينة معتبرة من كتاب أو سنة معلومة[٨٩]، واستدلوا في ذلك على رواية عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «ولا تقبلوا علينا حديثاً إلا ما وافق الكتاب والسنة وتجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدمة، فإن المغيرة بن سعيد لعنه الله دس في كتاب أصحاب أبي أحاديث لم يحدث بها أبي فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا وسنة نبينا[٩٠]».

وقد انشق ـ في المرحلة الأولى ـ المجال الفقهي الإسلامي العام في مسألة التعامل مع السنة عن اتجاهين: أهل الرأي وأهل الحديث، ثم استقر في مرحلة لاحقة على إتجاهات ثلاثة: الأول: يرى الاكتفاء بالنص، والثاني: يرى الخروج على النص في بعض الأزمان، والثالث: يرى

الشراكة بين النص والعقل، على أساس التسليم بالنصوص القطعية الصدور والدلالة، وإعمال العقل في المسائل غير المنصوصة، فإن المجال الفقهي الشيعي استقرَّ على فرقتين أو ثلاث فرق: الفرقة الإخبارية وترى الإكتفاء بالنص عن العقل. والفرقة الأصولية: وترى تقاسم النص والعقل. والفرقة الوسطية: وتقف على الحياد بين الفرقتين الإخبارية والأصولية.

العقل: قال الشيعة بأن العقل يستقل بلزوم الانبعاث عن بعث المولى والانزجار عن زجره، قضاء لحق المولوية والعبودية، فبمجرد بعث المولى يجد العقل أنه لا بد للعبد من الطاعة والانبعاث ما لم يرخص في تركه ويأذن في مخالفته(٩١). وسنجد أن علم الكلام يتدخل في زخم مفهوم العقل بقوة دلالية، عبر نقل ثقله الجدلي إلى ميدان الفقه والأصول، موفراً جهداً مضنياً على الأصوليين في ترصين الدليل العقلي واستعماله في محاجاتهم مع الأخباريين، وهكذا تُضفى صبغة كلامية على إثبات دليلية العقل في العملية الفقهية، من خلال استعارة المطارحات الكلامية حول التحسين والتقبيح العقليين والشرعيين(٩٢)، عبوراً إلى جدلية العلاقة بين العقل والشرع، والتي تنتهي إلى التسوية التالية: ما حكم به العقل حكم به الشرع.

وفقهياً سنجد أن مهمة الدليل العقلي تطال القضايا التي يدركها العقل ويمكن أن يستنبط منها حكم شرعي، كالقضية العقلية القائلة بأن إيجاب شيء يستلزم إيجاب مقدمته(٩٣)، كالوضوء بالنسبة للصلاة..

وقد انبثق الجدل في الوسط الفقهي الشيعي عن مستويين من النقاش في مسألة العقل:

ـ المستوى الأول: دليلية العقل، أي يكون العقل دليلاً مستقلاً.

ـ المستوى الثاني: مجالات استخدام العقل في التشريع الإسلامي.

فثمة اتفاق صلب بين فقهاء الشيعة في طول زمان الغيبة، على أن العقل

ليس دليلاً مستقلاً البتة، وإنما هو كاشف عن الدليل، بناء على أن العقل يدرك حسن بعض الأشياء وقبحها ويجهل أموراً كثيرة لا يدرك العقل أحكامها سلباً ولا إيجاباً، وبناء على أن الأحكام العقلية وحدها لا تقرب العبد من طاعة الله ما لم تؤازرها الشريعة(٩٤) ولذلك فسيضنينا البحث قبل أن نعثر على فقيه شيعي واحد يقول باستقلالية الدليل العقلي، وربما لعبت المدرسة الإخبارية في كبح جماح النزعة العقلانية لدى الأصوليين، الأمر الذي أشاع جواً من الحساسية والتحفظ حيال دليلية العقل.

إنما الكلام في المستوى الثاني، حيث سيعوض الفقيه عن دليلية العقل، بالتحليق في فضاء استعمالات العقل في الكشف عن الدليل الشرعي، وسنجد أن العقل الذي قُرِّرَ له أن ينحبس في حيز النص ولا يتجاوزه، سيمد هامش حركته إلى ما يفوق مساحة النص الكاملة، ومن موقعه كحارس على النص، وهذا ما لا يرفضه الفقيه نفسه، طالما أنه ما زال يتوسّل النص في فعله العقلي.

وهكذا، وعلى امتداد أكثر من عشرة قرون تفصلنا عن الغيبة، حقق العقل تمدداً كاسحاً فبينما كان الماضون يعملون في إضاءة النص، بناء على التعريف التقليدي للعقل بأنه نور، أصبح العقل في العصور المتأخرة يعمل بكامل طاقته في تسوية المشكلات المستحدثة التي لم يرد فيها نص قطعي، أو حتى ظني، وربما خالف المتأخرون نصّاً تعويلاً على المهارة العقلية الفائقة ومبرري الضرورة والمصلحة، في تسوية مشاكل مستجدة.

الإجماع: وهو لفظ مشترك بين العزم والتصميم فيقال على سبيل المثال أجمع القوم على النهوض بالعمل الفلاني، أي عزموا وصمموا عليه وبين الإتفاق، فيقال أجمعوا على القيام بعمل ما أي اتفقوا عليه. وفي اصطلاح الأصوليين موضع خلاف وإن اتفقوا على دلالته على الإتِّفاق(٩٥)، ولكن ثمة اتفاق على معنى الإجماع في التراث الأصولي الشيعي المعاصر وهو:

اتفاق المجتهدين أو عدد كبير من أهل النظر والفتوى في عصر من العصور في الحكم بدرجة توجب إحراز الحكم الشرعي[٩٦].

وقد وقف فقهاء الشيعة بحزم ضد الإجماع بالمفهوم السني، كونه غير كاشف عن السنّة، التي تنحصر بعد الرسول ﷺ في الإمام المعصوم ولذلك وضع الشريف المرتضى الإجماع في منزلة واحدة مع القياس والإجتهاد[٩٧].

وضروب الإجماع ثلاثة:

- إجماع جميع الأمة المصدّقة بالرسول ﷺ.
- إجماع المؤمنين خاص.
- إجماع الفقهاء[٩٨]

وهذه الإجماعات في عقيدة الإمامية ليست حجة ما لم تشتمل على رأي المعصوم، إذ «أن إجماعهم حجة لأن في إجماع الإمامية قول الإمام» الذي دلت حسب المرتضى «العقول على أن كل زمان لا يخلو منه، وأنه معصوم ولا يجوز عليه الخطأ في قول ولا فعل فمن هذا الوجه كان إجماعهم حجة ودليلاً قاطعاً[٩٩] فالشيعة قالوا بأن الإجماع لا يتحقق إلا باشتماله على قوله المعصوم، ولذلك حظروا نسخ الإجماع لاشتماله على رأي المعصوم، حتى فشا في لسان الفقهاء: أن خارق الإجماع يكفر[١٠٠] والسنة قالوا بأن الإجماع يتحقق باجتماع الأمة أو نفر من الأمة في زمان ما واتفاقهم على رأي موحد، وقالوا بجواز نسخ الإجماع بإجماع آخر.

وتاريخياً، إنقسمت الشيعة حيال حجية الإجماع: فريق قال بأن الإجماع ليس بحجة وفريق قال بأنه حجة من جهة العقل، وفريق ثالث قال: بأنه حجة للسمع دون العقل[١٠١]. وربما فتح الانقسام باباً للجدل حول أقسام الإجماع وهي: الإجماع المحصَّل[١٠٢]، والإجماع

المتواتر[١٠٣]، والإجماع المنقول بخبر الآحاد[١٠٤]، وهناك أقسام أخرى للإجماع مهملة في البحث الأصولي الشيعي مثل: الإجماع السكوتي، والإجماع المركَّب، والإجماع القولي والعملي.. الخ.

وقد طعن المتأخرون من فقهاء الشيعة في صدقية الإجماعات بأنواعها، كونها لا تفضي إلى علم قطعي، فقال الأنصاري: «أما الإجماع، فالمحصَّل منه غير حاصل.. والمنقول منه ليس حجة في المقام»[١٠٥]، كما حمل الآخوند الخراساني في (كفاية الأصول) على الإجماعات وقال عنها بأنها: «مبنية ـ غالباً ـ على حدس الناقل أو اعتقاد الملازمة عقلاً، فلا اعتبار لها ما لم يتكشف أن نقل السبب كان مستنداً إلى الحس..»[١٠٦] وعطف على ذلك قائلاً أن: «الإجماع الذي يبنى على العلم بدخول الإمام بشخصه في الجماعة أو العلم برأيه للإطلاع بما يلازمه عادة من الفتاوى فقليل جداً في الإجماعات المتداولة في ألسنة الأصحاب.. بل لا يكاد يتفق العلم بدخوله عليه السلام على نحو الإجمال في الجماعة في زمان الغيبة[١٠٧].

وذهب المحقق الكاظمي في تقريراته لبحث الأصول للشيخ محمد حسين النائيني إلى أن «الإجماع في زمن الغيبة غير ممكن» وحصره في زمان الحضور «الذي كان الإمام عليه السلام يجالس الناس ويجتمع معهم في المجالس، فيمكن أن يكون الإمام عليه السلام أحد المجمعين، وأما في زمان الغيبة فلا يكاد يحصل ذلك عادة» ولم يجد الكاظمي ما يبرر الإجماع في عصر الغيبة كيما يكشف الإمام عبره عن رأيه: «فإن الواجب على الإمام عليه السلام إنما هو بيان الأحكام بالطرق المتعارفة، وقد أدى عليه السلام ما هو وظيفته»[١٠٨] ولذلك خلص إلى أن الإجماع ـ حسب النائيني ـ «ليس.. دليلاً برأسه في مقابل الأدلة الثلاثة: الكتاب والسنة والعقل»[١٠٩]، وما إدراج الإجماع ضمن أدلة الفقه الشيعي إلا من باب التسامح حسب الشيخ الأنصاري[١١٠].

وسنلحظ من خلال قراءة الموروث الفقهي الشيعي بعد الغيبة وحتى الوقت الراهن، أن سيرورة النقاشات حول «الإجماع» آلت إلى التشكيك في حجيته وتفكيكه وتالياً إخراجه من المجال الفقهي الشيعي.

وهكذا نصل من العرض السابق إلى أن الكتاب يقف في دليليته عند آيات الأحكام التي لم تتبدل طيلة تاريخ الفقه الشيعي إلا في حدود ضيقة للغاية، وأن الإجماع لا عبرة به في عصر الغيبة، لاتحاده في السنة[١١١] ولم يبق أمامنا حينئذ سوى السنّة والعقل، والتي سينفرد كل فقيه في إعمال وعيه الخاص في فهم النص، بحسب ذوق العصر، وآليات علم الأصول التي طوّرها الفقيه الإمامي على مدى تسعة قرون وزوَّدته بمصادر قوة ستفتح الباب أمام عمليات إجتهادية واسعة النطاق، تنطوي على تباينات في وجهات الإفتاء لدى كل فقيه.

الدولة

مفهوم الدولة في الاصطلاح السياسي الغربي، يعبر عنه بالكيان السياسي لجماعة بشرية، تعيش ضمن إطار جغرافي وتاريخي وتنظيمي ثابت، وتمارس سيادتها عليه. هذا المفهوم لم يكن شائعاً أو معروفاً في تراث الشعوب والحضارات القديمة، فحتى بداية العصر الحديث (= بداية عصر الدولة القومية)، كانت حدود الدول خاضعة لتغيرات سريعة ودراماتيكية، بفعل الحروب والهجرات والفتوحات وغيرها، وهذه التغيرات الجغرافية يرافقها تغيّر من نوع آخر وهو تغيّر التركيبة السكانية، حيث تكون الأمة حينذاك مؤلفة من مكوّنات عرقية متنوعة، وتكون ثقافتها مستمدة من تراث ثقافي لشعوب متعددة، الأمر الذي يجعل الحديث عن أمة موحّدة عرقياً، وإقليمياً، وتاريخياً، وثقافياً في غاية الصعوبة، بالنظر إلى عصرنا الحديث الذي بلغ فيه الترابط بين الشعوب حداً لم يعرف من

قبل[١١٢]، وهذا يعني من زاوية نظر أخرى، أن تكوين الدولة القديمة بكامل حمولتها (= عناصرها، ومؤسساتها، وصيغها، وروافدها) لا يأخذ نفس التكوين العصري للدولة، وأن أولئك الفلاسفة الأوروبيين الذين غرفوا من تراث الفلسفة السياسية اليونانية (الدولة ـ المدينة) (وبخاصة: السياسة، ودستور أثينا لأرسطو والجمهورية، والقانون لأفلاطون) لم يتنبّهوا إلى المداليل اليونانية الخاصة ببعض المفاهيم السياسية المعاصرة، وحسب ماكيفر: «وفاتهم ـ أي الفلاسفة ـ أن اللغة اليونانية افتقرت إلى لفظة تعبر بها عن الدولة كما نعبر عنها اليوم. وليس لـ«البولس» التي تحدث عنها أرسطو في السياسات مدلول الدولة كما نفهمه اليوم، ولم يقصد أرسطو حين تحدث عن اكتفاء «البولس» الذاتي ما قصده هيجل باكتفاء الدولة الذاتي»[١١٣].

وفي الإصطلاح العربي، فإن مفهوم الدولة يكاد يفقد دلالاته وجوهره حين نعيده إلى جذره اللغوي الأصلي (د و ل) حيث يفقد أول ما يفقد عنصر الثبات، وحسب تعريف إبن منظور للدولة هي «إسم الشيء الذي يتداول، والدولة الفعل والإنتقال من حال إلى حال»[١١٤]، الأمر الذي يتنافى والمقصود من كلمة دولة في اللغة الإنجليزية (State, static) والتي تعني الحالة الثابتة المستقرة.

فلم يكن مصطلح «الدولة» يعني في اللغة العربية هذا المعنى السياسي الذي نميل إلى إعطائه له اليوم، بما يشمل مكوّنات الدولة الحديثة: السكان، الإقليم، الحكومة، وإنما بقي منصرفاً إلى معانٍ أخرى بعيدة وأحياناً متعارضة، كما في تناول القرآن الكريم موضوع الفيء (كي لا يكون دُولة بين الأغنياء) أي حتى لا يتعاقب عليه الأغنياء، فتأخذه هذه مرة وهذه مرة، وقولهم «تداولوا الشيء بينهم» أي تناقلوه وقلّبوه بين أيديهِم فمرة لهؤلاء ومرة لأولئك.

وحتى وقت قريب لم يكن ممكناً التمييز بين الدولة والسلطة في التراث السياسي العربي، وفي المعاجم اللغوية العربية سواء بسواء[١١٥]، وما نقرأه عن الدولة الأموية والدولة العباسية والدولة الفاطمية والدولة البويهية ودولة المرابطين ودولة الموحدين وغيرها ليست شيئاً آخر غير معنى الأسرة الحاكمة في معجمنا السياسي المعاصر، وليست الدولة (= السكان، الإقليم، الحكومة)، رغم إقرارنا بالكيان الجغرافي شبه المستقر أحياناً والذي مارست هذه الأسر سيادتها عليه، ولكن هذه الدولة تنبني على مكون واحد أساسي وهو الحكومة، أي السلطة السياسية التي كانت تزاولها هذه الدول.

ولسنا بحاجة في وارد بيان الفروقات بين مفهوم السلطة ومفهوم الدولة، سوى ما يسعف على إيضاح الغرض، فقد تواطأ الفكر السياسي الحديث على تعريف السلطة أو الحكومة بأنها أداة الدولة الإدارية، أو الجهاز الإداري للدولة، أما الدولة فهي منظومة واسعة تشمل الحكومة والأرض والشعب وهي المكونات أو العناصر الأساسية للدولة، وهي أكبر من الحكومة ولها دستورها وقوانينها وطريقتها في تكوين الحكومة وهيئة مواطنيها[١١٦].

ولكن يظل هذا التمييز بين السلطة والدولة رهين بيئة وتجربة أسبغت معان خاصة على المفهومين، بحيث يصعب الفصل بين المفهوم ودلالاته التاريخية والاجتماعية، فهنا الاحتكام يقع خارج النطاق المعجمي رغم كونه مشوباً بالتبدلات الدلالية، فالسلطة والدولة مفهومان ليسا محايدين تماماً بالنظر إلى المعايير اللغوية المحصنة، وليسا في ذات الوقت مفصولين عن بيئة نشأتهما وترعرعهما.

وفي الإطار التاريخي الإسلامي، واستناداً إلى هذا التمايز والتحديد لكل من المفهومين، تكون النتيجة على النحو التالي: تاريخياً لم تكن هناك

دولة إسلامية بقدر ما كان هناك حكومة إسلامية، والتي تستوعب فترة إقامة الرسول ﷺ والصحابة في المدينة المنورة والخلافة الراشدة الممتدة من ١٠ ـ ٤٠هـ.

وتقوم هذه النتيجة على أساس اختلال بنية الدولة أو غياب أحد العناصر الأساسية للدولة ممثلة في الإقليم الثابت، بما يؤول إلى نفي الدولة الإسلامية، فقد كان التقسيم في التراث الإسلامي الفقهي متردداً بين (دار الإسلام) و(دار الكفر). ولم يقصد بدار الإسلام حدوداً واضحة المعالم كما هي الحال عليه الآن حيث الحدود الدولية المبينة والثابتة والمرسومة، وإنما هي نطاق مرن على الدوام ليس مشروطاً أو متوقّفاً على الإتصال الجغرافي، فكل جماعة دخلت في الإسلام أطلق عليها دار الإسلام، زائداً أن الأرض لم تكن كما هي الحال عليه الآن ذات قيمة كبيرة في الوعي الإسلامي بقدر قيمة التمدد الدعوي، أي بكلام آخر بقدر قيمة الإنسان الذي يراد إقناعه بالإسلام. ومع ذلك يصح القول بأن اتساع رقعة الأرض خاضع لحركة الدعوة الإسلامية، فكلما انتشر الإسلام اتسعت دار الإسلام.

وهناك فارق جوهري آخر بين طبيعة الدولتين القديمة والحديثة، ألا وهو الجانب الوظيفي للدولة، فلو نظرنا في التراث السياسي للشعوب والحضارات القديمة، فسنجد أن لائحة الوظائف الحكومية لديها تختلف ـ جزئياً وأحياناً كلياً ـ عن وظائف الحكومة العصرية، وهذا ما يخبرنا به صراحة التراث السياسي اليوناني مثل أرسطو (دستور أثينا)، وأفلاطون (الجمهورية)، ومجمل الكتابات التي تناولت موضوع الدولة ـ المدينة.

وهذا يعني بالدقة، أن مهام الحكومة تتحدد وفقاً لطبيعة الأحوال العامة الإجتماعية والاقتصادية والسياسية والعسكرية، وتتبدّل هذه المهام وفقاً لتبدّل الأحوال، باستثناء بعض الوظائف الثابتة التي لا تخضع لتبدلات

الزمان والمكان والحاجات، كإعداد الجيش، وفض المنازعات والمحاكم العدلية وغيرها.

وتقترب الآن إلى النقطة الفاصلة في الفارق الجوهري بين الدول القديمة والحديثة والتي سنحدّد على أساسها النظرة إلى الدولة في الإسلام، فلكل دولة في العالم طموح معنوي تنشد تحقيقه، وتطلع نهائي تروم الوصول إليه، ومهمة كبرى تسعى لإنجازها، فتوجّه جميع الإمكانات وتكيّف جميع الفعاليات لجهة تحقيق هذه المهمة العظمى. وهذه المهمة بحد ذاتها تعد الفيصل بين طبائع الدول وتكويناتها.

وفي الإطار الإسلامي، فلأن مهمة الإسلام إقامة الأمة غير المرتكزة على أساس الوحدات الجغرافية، أو التاريخية، أو اللغوية، أو المصالح الاقتصادية، بوصفها مكونات الدول القومية والمبررات الكبرى للدولة الحديثة، فإن هذه الأمة الإسلامية لم تقتصر في وجودها على الأرض، بل هي أمة يعدّ الإسلام المكوّن الأول والأساس لها، وهذا المكوّن يجعل من الأمة غير قابلة للحصر بشرياً، والتحديد جغرافياً، وإنما هي في اتساع متواصل تبعاً لاتساع وتواصل حركة الدعوة الإسلامية، فكل من اعتنق الإسلام أصبح ـ تلقائياً ـ جزءاً من هذه الأمة بصرف النظر عن انتمائه القومي، أو الجغرافي، أو اللغوي، أو العرقي، كما تصبح أرضه في عداد أرض الإسلام.

ويمكن القول، إن غلبة مفهوم الدولة في الفكر السياسي الحديث على الأمة، لا يلغي حقيقة أن الأمة بوصفها الجماعة المكتملة التكوين لم تكن شيئاً آخر في التاريخ الإسلامي غير الدولة بالمفهوم السياسي المعاصر، مع استبدال عنصر الأرض بعنصر الدعوة، القيمة الكبرى في الوعي الإسلامي.

فالأمة الإسلامية لم يرد منها إقامة كيان جغرافي أو سياسي مغلق، بل مهمتها نشر الإسلام (آخر الرسالات السماوية وناسخ الأديان السابقة) في

العالم بأسره، ولذلك تمثّل الأمة الإسلامية نطاقاً مفتوحاً على المستويين البشري والجغرافي. ولهذا السبب لم يجر الاعتناء بالأرض في المباحث الفقهية سوى فيما يتصل منها باقتصاديات الأمة، زائداً صعوبة رسم حدود لكيان غير ثابت، والسبب الآخر، أن تركيزاً شديداً إنصبَّ على تمدّد الدعوة لا تمدّد الأرض، وإن كان التمدّد الدعوي يستلزم بصورة طبيعية تمدّداً جغرافياً، ولذلك كانت الأرض جزءاً منغمساً في الدعوة.

وفي تواصل مع هذه المقدمة، كان مضمون الإمامة/ الخلافة مغايراً ومتجاوزاً لمضمون السلطة، لارتباط الإمامة/ الخلافة بالأمة الواحدة التي أراد الإسلام ديمومتها، ورسوخها. وقد نجد في تفريق فقهاء الشيعة بين الإمام والسلطان وفقهاء السنة بين الخليفة وسلطان الوقت ما يرمز إلى تلك المغايرة، وهذا الخط الفاصل والمحدد بينهما ليس مندكاً في إطار الأشكال المتمايزة للسلطة. فالإمامة/ الخلافة قد تعني في مقاربة بسيطة، الدولة بكافة مهامها، فتحقيق الإمامة/ الخلافة يستلزم إيلاء إهتمام كبير بثغور المسلمين، وبيت المال، والفصل في الخصومات والمنازعات، والتبشير بالدعوة، والجهاد، وإعداد العسكر. فالإمامة في الوعي الشيعي (..زمام الدين، ونظام المسلمين، وصلاح الدنيا وعز المؤمنين، إن الإمامة أس الإسلام النامي، وفرعه السامي، بالإمام تمام الصلاة والزكاة والصيام والحج والجهاد، وتوفير الفيء والصدقات، وإمضاء الدود والأحكام، ومنع الثغور والأطراف)[١١٧]، وفي الوعي السني (خلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا)[١١٨]، ولذلك فنحن هنا لا نجد ضرورة للتفريق سوى في موارد الإيضاح بين السلطة والدولة على طريقة الفكر السياسي الحديث، فالإمامة/ الخلافة مفهوم جامع مانع.

ولعلنا نخرج من كل ما سبق، أن هناك مهاماً محددة وثابتة للإسلام تجد ميدانها وتمثّلها في كيان جغرافي وبشري تقام فيه: الصلاة والصيام

والزكاة والجهاد.. وهذا الكيان يتبدّل بتبدّل الزمان والمكان والحاجات، بمعنى أن الإسلام حين حدّد الوظائف والمهام لم يفرض تبعاً لها نموذجاً محدّداً نهائياً وصارماً للإطار التنظيمي الذي يتحقّق فيه أداء هذه الفرائض، وإنما تركها لاجتهادات البشر في تطوير نماذج تتناسب والزمان والمكان والحاجات الخاصة بهم.

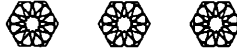
فمن المعروف أن الدولة الأوروبية الحديثة وليدة عملية تاريخية، انتهت إلى صيغة الدولة ولم تبدأ بها. فليس في التراث القروسطي الأوروبي ما يمكن اعتباره تراث دولة بالمعنى العصري الراهن، وليست التحديات التي خاضها ميكيافيلي، وهوبس ومن ثم لوك وروسو سوى السيرورة التي تفضي إلى لحظة تحقق الدولة، فمن صراع الأمير والكنيسة انبثقت نظرية (العقد) لدى هوبس ثم تطورت حتى تبلورت لدى جان جاك روسو في العقد الاجتماعي (Social Contract)، وبذلك تمخضت نظرية «الدولة».

أما في ديار الإسلام شأنها شأن البلدان الأخرى فإنها لم تشهد هذه العملية التاريخية التراكمية، وبالتالي فإن تطور مجالها السياسي مختلف عن نظيره الأوروبي، وإن جرى فيما بعد تعميم النموذج الأوروبي للدولة، فالإسلام لم يعرف صراع الكنيسة، كما لم يشهد صراعاً بين الكنيسة والأمير، أي الصراع بين ما هو إلهي/أعلى وبشري/أدنى.

ولكن وبموجب هذا التفسير: لماذا نستخدم اصطلاح الدولة؟، وإذا كان الإسلام لم يقر هذا النموذج (= الدولة) فلماذا نفرضه على الفقيه بما هو ضابط لتدابير الشرع الإسلامي؟

وجواب ذلك، أننا باستعمالنا مصطلح الدولة، نحاول أن نتحدث عن نموذج تقريبي محسوس للنموذج الذي يراد معالجته ومناقشته. وثانياً: نحن لا نستعمل الدولة بكامل حمولتها، أي بإرثها التاريخي والإيديولوجي والاجتماعي، ونكتفي بإطارها العام وهياكلها التنظيمية، رغم ما تثير هذه

العملية التجزيئية من إشكالات كبيرة. وثالثاً وهو الأهم في ذلك كله، نحن باستعمالنا لمصطلح الدولة لا نبتغي مناقشة أصل الدولة ومكوناتها، بقدر نقاشنا لوظائف الدولة ومهامها، وهو بالتحديد مجال عمل الفقيه.



هوامش المدخل

(١) أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الأفريقي المصري، لسان العرب، دار صادر، بيروت (د.ت)، مج١٣، (ن.هـ)، ص٥٢٢.

(٢) الشيخ فخر الدين الطريحي، مجمع البحرين، تحقيق السيد أحمد الحسيني، منشورات المكتبة المرتضوية، طهران، إيران، ط٢، ١٣٩٥هـ، ج٦، ص٣٥٥.

(٣) ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، ص٥٢٢.

(٤) المصدر السابق.

(٥) أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون، دار الكتب العلمية، إسماعيليان نجفي، قم، إيران، (د.ت)، مج٤، ص٤٤٢.

(٦) الطريحي، مجمع البحرين، مصدر سابق، ص٣٥٥.

(٧) مجلة تراثنا، مجلة فصيلة تصدر عن مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، إيران، العدد الثاني، السنة الأولى، خريف ١٤٠٦هـ الشيخ جعفر سبحاني «تطور الفقه عند الشيعة في القرنين ٤ و٥»، ص٢٩.

(٨) حين وقعت الغيبة الصغرى وتعذّر النقل وملاقاة الإمام المهدي عليه السلام خرجت التوقيعات على يد السفراء إلى الشيعة بالرجوع إلى رواة حدثهم (أي أحاديث الأئمة) وكان قد اجتمع لهم كتب كثيرة في الحديث تشتمل على المسائل الجزئية، والقواعد الكليّة وعلى قواعد الجمع بين الأخبار المختلفة «فكانوا يسمون المحصل لتلك الكتب الراوي بها العارف بما فيها فقيهاً عالماً ومحدثاً وراوية». أنظر: الشيخ حسين بن شهاب الدين العاملي (ت. ١٠٧٦هـ)، هداية الأبرار إلى طريق الأئمة الأطهار عليهم السلام، مطبعة النعمان، النجف، ١٣٩٦هـ، ص١٨٧.

(٩) مجلة تراثنا، العدد الثاني، السنة الأولى، مصدر سابق، تطور الفقه في القرنين ٤ و٥، ص٢٩.

(١٠) القاضي عبد العزيز بن البراج الطرابلسي (٤٠٠ ـ ٤٨١هـ)، المهذب، مؤسسة النشر

الإسلامية التابعة لجماعية المدرسين في الحوزة العلمية، قم، ١٤٠٦هـ، عن العلاّمة بحر العلوم في «الفوائد الرجالية»، ج١، ص٢٥.

(١١) المصدر السابق، ج١، ص٢٦.

(١٢) القاضي عبد العزيز بن البراج الطرابلسي، جواهر الفقه، تحقيق إبراهيم بهادري، مؤسسة النشر الإسلامية التابعة لجماعة المدرسية بقم المشرفة ١٤١١هـ، مقدمة جعفر السبحاني، ج١، ص٢.

(١٣) يقول الشيخ الطوسي في (العدّة): «أما القياس والاجتهاد فعندنا أنهما ليسا بدليلين، بل محظور في الشريعة استعمالهما»، وقال أيضاً: «والذين أذهب إليه وهو مذهب جميع شيوخنا المتكلمين من القدماء والمتأخرين وهو الذي اختاره سيدنا المرتضى ﵀ وإليه كان يذهب شيخنا أبو عبد الله ﵀: أن الحق واحد وأن عليه دليلاً، من خالفه كان مخطئاً فاسقاً»، انتشارات قدس محمدي، قم (د.ت.).

(١٤) السيد محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، دار الكتاب اللبناني ـ مكتبة المدرسة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ (١٩٨٦م)، ج١، ص٤٦.

(١٥) وهبي سليمان غاوجي، أبو حنيفة النعمان إمام الأئمة الفقهاء، سلسلة أعلام المسلمين ـ ٥، دار القلم، دمشق، الطبعة الرابعة، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م، ص٢٣٣ ـ ٢٣٤.

(١٦) حلية الأولياء، ج٣، ص١٩٧؛ وأعلام الموقعين لابن القيم الجوزية، ج١، ص٢٥٥ ـ ٢٥٦؛ ووفيات الأعيان لابن خليكان، ج١، ص٣٣٧ ترجمة ١٢٨.

(١٧) محمد بن يعقوب ابن إسحاق الكليني، أصول الكافي، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الثالثة، ١٣٨٨هـ، مج١، ص٥٧.

(١٨) الشيخ المفيد، أمالي المفيد، دار الكتب الإسلامية، قم، ص٥١ ـ ٥٢.

(١٩) السيد محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، مصدر سابق، ج١، ص٤٧؛ وانظر: الشيخ حسين بن شهاب الدين العاملي، هداية الأبرار إلى طريق الأئمة الأطهار ﵈، مصدر سابق، ص١٨٧.

(٢٠) أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي، المبسوط في فقه الإمامية، دار الكتب العلمية، قم، إيران، (د.ت)، المقدّمة.

(٢١) أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، العدة، انتشارات قدس محمدي، قم، (د.ت)، ص٦؛ وانظر أيضاً: السيد محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، ط. ١٤١٠هـ / ١٩٨٩م، ص٦٥ ـ ٦٦.

(٢٢) الشيخ المفيد، المقنعة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بحوزة قم، الطبعة الثانية، ص١١١.

(٢٣) محمد بن محمد النعمان، رسالة في أجوبة المسائل السروية، دار الكتب التجارية، الطبعة الأولى (د.ت)، ص٥٦ ـ ٥٧.

(٢٤) أبي القاسم علي بن الحسين الموسوي (الشريف المرتضى)، الانتصار، دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م.

(٢٥) الشريف المرتضى، الذريعة في أصول الشيعة، تصحيح ومقدمة وتعليق د. أبو القاسم كرجي، انتشارات دانشكاه كهران رقم ١١٠٠، كنجينة عقايد وفقه اسلامي شماره ٢٦، مج٢، ص١٤٦، ٦٦٩، ٧٧٤، ٧٩٢.

(٢٦) أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، الفهرست، مؤسسة الوفاء، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣، ص١٩٦٤.

(٢٧) الشيخ الطوسي، عدّة الأصول، تحقيق محمد مهدي نجف، مؤسسة آل البيت عليهم السلام للطباعة والنشر، قم، إيران، ص٣٩ ـ ٧٦، مج٣، ص١١٦.

(٢٨) محمد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلّي، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، مج٢، ص١٧٠.

(٢٩)الميرزا علي الغروي التبريزي، التنقيح في شرح العروة الوثقى.. تقرير السيد أبو القاسم الخوئي، مؤسسة آل البيت للطباعة والنشر، قم ـ إيران، ج١، المقدمة.

(٣٠) مجلة تراثنا، مصدر سابق، ص٣٠.

(٣١) أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، رسائل الشيخ الطوسي، مؤسسة أهل البيت، بيروت ـ لبنان، ١٩٩١م / ١٤١٢هـ، مقدمة محمد واعظ زاده الخراساني، ص٤٨.

(٣٢) أبي جعفر محمد بن الحسين الطوسي، الفهرست، ترجمة المؤلف بقلم السيد محمد صادق بحر العلوم، مصدر سابق، ص٥.

(٣٣) محمد بن الحسن الطوسي، رسائل الشيخ الطوسي، مؤسسة أهل البيت، بيروت ـ لبنان، ١٩٩١م / ١٤١٢هـ، مقدمة محمد واعظ زاده الخراساني، ص٢٢.

(٣٤) الخوانساري، روضات الجنات، ج٦، ص٢٠٣.

(٣٥) المصدر الساق، ج٦، ص٢٠٤.

(٣٦) محمد بن الحسن الطوسي، رسائل الشيخ الطوسي، مؤسسة أهل البيت، بيروت ـ لبنان، ١٩٩١م / ١٤١٢هـ، مقدمة محمد واعظ زاده الخراساني، ص٢٢.

(٣٧) تاج الدين أبي نصير عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو ومحمد محمد الطناحي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، المطبعة الأولى، ١٩٦٦م، ج٣، ص٥١. وانظر: العلاّمة جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، طبقات المفسرين، طهران، ١٩٦٠م، ص٢٩.

(٣٨) أبي بكر أحمد بن علي المشهور بالخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، دار الكتاب العربي، بيروت، ج٣، ص٢٣.

(٣٩) ابن النديم، الفهرست، تحقيق رضا تجدّد، مطبعة دانشكاه طهران، إيران (د.ت) ص٢٦٦. وانظر أيضاً: حول المفيد والمرتضى في: الحافظ الذهبي، العبر في خبر من غبر، حققه وضبطه أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت) ج٢، ص٢٢٥، ٢٧٤.

(٤٠) محمد بن محمد النعمان، تصحيح الاعتقاد أو شرح عقائد الصدوق، دار الكتب الإسلامية، قم.

(٤١) محمد بن الحسن الطوسي، عدّة الأصول، انتشارات قدس محمدي، قم (د.ت) ج١ن ص٢.

(٤٢) عن الشيخ حسين شهاب الدين الكركي العاملي، هداية الأبرار إلى طريق الأئمة الأطهار ﷺ، مطبعة النعمان ـ النجف الأشرف، العراق، ١٣٩٦هـ، ص٤٨.

(٤٣) الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي، وسائل الشيعة إلى تحصيل الشريعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج١، كتاب القضاء، مج٩، ص٤١.

(٤٤) عن القاضي ابن البراج، المهذب، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، ١٤٠٦هـ، ج١، ٣٩.

(٤٥) السيد محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، مؤسسة آل البيت ﷺ للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، آب (أغسطس)، ١٩٧٩م، ص٦٠٠.

(٤٦) المصدر السابق، ص٦٠٠.

(٤٧) أبو الصلاح الحلبي تقي بن نجم الحلبي (٣٧٤ ـ ٤٤٦هـ)، الكافي في الفقه، الهيئة التأسيسية لمكتبة الإمام أمير المؤمنين العامة في أصفهان، إيران، شوال ١٤٠٣هـ، تحقيق رضا استادي، ج١، ص١.

(٤٨) نشير هنا إلى أنه سبق المحقق الحلّي فقهاء آخرون في إجراء عملية فصل بين القياس والاجتهاد كما يوحي النص التالي: «وفي الفقهاء من فصل بين القياس والاجتهاد وجعل القياس ما تعين أصله الذي يقاس عليه، والاجتهاد ما لم يتعيّن فيه أصل يشار إليه كالاجتهاد في طلب القبلة، وفي قيم المتلفات، وأروش الجنايات وفيهم من أدخل القياس في الإجتهاد وجعل الإجتهاد أعمّ منه»، المرتضى ـ الذريعة في أصول الشيعة، مج٢، ص٦٧٢، إلا أننا لم نعثر على مصدر نرجع إليه في التحقق من هذا الأمر، وهل كان يقصد فقهاء السنّة أم الشيعة؟ وحتى لو كان فقهاء الشيعة فإنا لم نجد من يرجع إلى ما قبل المحقق الحلّي.

(٤٩) المحقق الحلّي الشيخ نجم الدين أبي القاسم جعفر بن الحسن الهذلي، معارج

الأصول، إعداد محمد حسين الرضوي، مؤسسة آل البيت ﷺ للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، عام ١٤٠٣هـ، مج١، ص١٧٩.

(٥٠) أنظر: السيد محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، مصدر سابق، مج١، ص٥٠.

(٥١) يعرّف المحقق الحلّي أصول الفقه بأنها: «هي طرق الفقه على الإجمال، وكان المستفاد من تلك الطرق إما علم أو ظن (من) دلالة أو أمارة بواسطة النظر» والدلالة تعني: هي ما النظر الصحيح فيها يفضي إلى العلم. والأمارة تعني: هي ما النظر الصحيح فيها يفضي الظن. والنظر يعني: هو ترتيب علوم، أو ظنون أو علوم وظنون ترتيباً صحيحاً ليتوصل به إلى علم أو ظن. أنظر: المحقق الحلّي، معارج الأصول، إعداد محمد حسين الرضوي، مؤسسة آل البيت ﷺ للطباعة والنشر، قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ، ص٤٨.

(٥٢) ابن إدريس الحلّي، السرائر، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، مطبعة النشر الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ، ج١، المقدمة، ص٢٣.

(٥٣) الشيخ نجم الدين أبي القاسم جعفر بن الحسن الحلّي، معارج الأصول، إعداد محمد حسين الرضوي، مؤسسة آل البيت ﷺ للطباعة والنشر، قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ، ص٤٧.

(٥٤) الشيخ حسن بن يوسف المعروف بـ العلاّمة الحلّي مبادئ الوصول إلى علم الأصول، مج١، ص٢٣٩.

(٥٥) العلاّمة الحلّي، مبادئ الوصول إلى علم الأصول، مج١، ص٢٤١.

(٥٦) المصدر السابق، مج١، ٢٤٣.

(٥٧) فخر المحققين محمد حسن الحلّي، إيضاح الفوائد، المطبعة العلمية، قم، الطبعة الأولى، ١٣٧٨هـ، ص٨٢.

(٥٨) العلاّمة الحلّي، مبادئ الوصول إلى علم الأصول، مج١، ص٢٤٣.

(٥٩) الشهيد الأول، الذكرى، طبعة حجرية (د. ت)، ص١٢٩.

(٦٠) الشيخ علي بن الحسين الكركي، رسائل الكركي، تحقيق الشيخ محمد الحسون، مطبعة الخيام، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ، المجموعة الأولى، ج١، ص٨٠.

(٦١) أنظر: الشيخ البهائي، الرسالة الاثني عشرية، تحقيق الشيخ محمد الحسون، مخطوطات مكتبة آية الله المرعشي العام (٢٩)، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ، ص٣٠.

(٦٢) الشيخ زين الدين نور الدين العاملي، تمهيد القواعد، طبعة حجرية، ص٢.

(٦٣) الشيخ جعفر الجناحي، كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، انتشارات مهدوي، أصفهان ـ إيران، (د.ت)، ص٤٣.

(٦٤) المصدر السابق، ص٦٧.

(٦٥) المحقق النراقي، مستند الشيعة، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي، قم ـ إيران، ١٤٠٥هـ، مج٢، ص٥٢٣ ـ ٥١٧.

(٦٦) المصدر السابق، مج٢، ص١٣٢.

(٦٧) أنظر أبو الصلاح الحلبي، الكافي في الفقه، مصدر سابق مقدمة رضا استادي، ج١، ص١.

(٦٨) الشيخ الأنصاري، فرائد الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، حققه وعلق عليه عبد الله التوراني، قم ـ إيران، مج١، ص٢٧٥.

(٦٩) ذهب كثير من فقهاء المدرسة الأصولية الإمامية قبل الشيخ الأنصاري إلى جواز تقليد العامي للعالم، وربما عنوا بالجواز الوجوب، ولكن أكثرهم صراحة في القول بالوجوب، هو الشيخ جمال الدين الحسن نجل الشهيد الثاني في معالم الدين في الأصول، بما نصّه «يجب عليه ـ أي على المستفتي ـ أن يقلّد من يغلب على ظنه أنّه من أهل الإجتهاد والورع» مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسي، قم ـ إيران، ص٢٤٥.

(٧٠) أنظر: المحقق الحلّي، معارج الأصول، مصدر سابق، ص١٩٧ وما بعدها؛ والعلامة الحلّي، مبادئ الوصول إلى علم الأصول، مصدر سابق، البحث الخامس (في جواز التقليد)، ٢٤٦ وما بعدها؛ والمولى عبد الله بن محمد الخراساني المعروف بالفاضل التوني، الوافية في أصول الفقه، مجمع الفكر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ، ص٣٢ وما بعدها. وأنظر: مناقشة الشيخ محمد كاظم الخراساني، كفاية الأصول، مؤسسة آل البيت ﷺ لإحياء التراث، قم ـ إيران، ص٤٦٣ وما بعدها.

(٧١) أنظر: السيد محمد كاظم اليزدي، العروة الوثقى، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، العراق، ١٩٨١، ص٢.

(٧٢) رصد الإمام أبو حامد الغزالي عشرين فرقة تفرّقت في المقصود بالعلم بحسب الحديث النبوي (طلب العلم فريضة على كل مسلم)، وقالت فرقة الفقهاء: «هو علم الفقه إذ به تعرف العبادات والحلال والحرام وما يحرم من المعاملات وما يحل، وعنوا به ما يحتاج إليه الآحاد دون الوقائع النادرة»؛ أنظر: الإمام أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت (د.ت)، ج١، ص١٤.

(٧٣) د. محمود الشهابي، الفقه تطوره ومراحله، دار الروضة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ / ١٩١٢م، ج١، ص٤٩.

(٧٤) السيد نعمة الله الجزائري، منبع الحياة وحجية قول المجتهد الأعلمي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠١هـ، ص٤١.

(٧٥) محمد بن مكي العاملي المعروف بـ(الشهيد الأول)، القواعد والفوائد، منشورات مكتبة المفيد، قم ـ إيران، (د.ت) تحقيق د. السيد عبد الهادي الحكيم، ج١، ص٣.

(٧٦) يبني هذا الإتجاه اعتصامه بمصدري الكتاب والسنّة على حجّة تقول أن «كل واقعة تحتاج إليها الأمة إلى يوم القيامة وكل واقعة تقع فيها الخصومة بين اثنينِ، ورد فيها خطاب قطعي من قبله تعالى حتى ارش الخدش»؛ أنظر: محمد أمين الاسترابادي الفوائد المدنية نقلاً عن محمد باقر الخوانساري، روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، الدار الإسلامية، بيروت، ط ١٤١١هـ / ١٩٩١م، ج١، ص١٣٢.

(٧٧) أنظر: الشهيد الأول أبي عبد الله محمد بن مكي العاملي، القواعد والفوائد، منشورات مكتبة المفيد، قم، ص٧٤. الشيخ محمد رضا المظفر، أصول الفقه، مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي، الحوزة العلمية، قم، الطبعة الرابعة، ١٤٠٠هـ، المجلد الأول، ص٦ و١٧٨.

(٧٨) أنظر: الميرزا القمي، قوانين الأصول، ج١، ص٣٠٩.

(٧٩) السيد محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، مصدر سابق، ج١، ص٢٦٩.

(٨٠) الميرزا القمي، قوانين الأصول، ج١، ص٣٠٩.

(٨١) للتفصيل أنظر: الصدر، دروس في علم الأصول، مصدر سابق، ج١، ص٦٩ ـ ٧٠.

(٨٢) المصدر السابق، ج١، ص٢٧٣.

(٨٣) الميرزا القمي، قوانين الأصول، ج١، ص٣٩٤.

(٨٤) الصدر، دروس في علم الأصول، مصدر سابق، ج١، ص٤٢٣.

(٨٥) الشيخ مرتضى الأنصاري، فرائد الأصول، مصدر سابق، ج١، ص١١١.

(٨٦) يذكر في هذا الصدد، كتاب (فقه القرآن) لقطب الدين الراوندي (ت. ٥٧٣هـ)، وقد صنفه على طريقة كتب الفقه من حيث ترتيب أبوابه، ويرجع سبب وضعه هذا الكتاب إثر ملاحظته انصراف فقهاء الشيعة إلى السنّة والأحاديث، وقلّة اهتمامهم بالكتاب وقال في مقدمة كتابه: «فإن الذي حملني على الشروع في جميع هذا الكتاب أني لم أجد من علماء الإسلام قديماً وحديثاً من ألف كتاباً مفرداً يشتمل على الفقه الذي ينطق به كتاب الله، ولم يتعرض أحد منهم لاستيعاب ما نصه عليه لفظه أو معناه وظاهره أو فحواه..» وعلّل ذلك «والعذر لنا خاصة واضح، لأن حجّة هذه الطائفة

في جواب جميع ما انفردت به من الأحاديث الشرعية والتكاليف السمعية، أو شاركت فيه غيرها من الفقهاء هي إجماعها..». أنظر: قطب الدين الراوندي، فقه القرآن، من مخطوطات مكتبة آية الله المرعشي العامة، مطبعة الولاية، قم - إيران، ١٤٠٥هـ، ج١، ص٤.

(٨٧) الصدر، دروس في علم الأصول، مصدر سابق، ج١، ص٦.

(٨٨) الشيخ مرتضى الأنصاري، فرائد الأصول، مصدر سابق، ج١، ص١٠٨.

(٨٩) المصدر السابق، ج١، ص١١٠.

(٩٠) المصدر السابق، ج١، ص١١١.

(٩١) محمد رضا المظفر، أصول الفقه، مصدر سابق، ج١، ص٧٢.

(٩٢) الإمامية «الأصولية»: قالوا بأن العقل مصدر الحجج وإليه تنتهي وهو المرجع الوحيد في أصول الدين وفي بعض الفروع التي لا يمكن للشارع أن يصدر حكماً فيها. وكذلك ترى فيه القابلية لإدراك الأحكام الكلية الشرعية والفرعية لتوسط نظرية التحسين والتقبيح العقليين، ولكن على سبيل الموجبة الجزئية وعدم قابليته لإدراك جزئياتها وبعض مجالات تطبيقها لعجزه عن إدراك الجزئيات وتحكم بعض القوى الأخرى وتأثيرها في مجالات التطبيق.
الإمامية «الإخبارية»: لا يجيزون الاعتماد على شيء من المدركات العقلية في إثبات الأحكام الشرعية، وينكرون على الناس الركون إلى العقل وتفكيره ويلزمون الناس بالتعبّد بما جاء به الشارع والاقتصار على الأخبار الواردة في الكتب الموثوق بها، ومثلهم قالت الفرقة (الظاهرية) التي تلغي أي دور للعقل في إدراك الأحكام وتبقي على الدلالة الحرفية الظاهرية للنصوص الدينية، دون أ'مال وسائل عقلية «القياس أو الاستدلال أو غيره»، لمعرفة الأحكام.
أنظر: د. محمد جواد رضا، العربية والتربية والحضارة والاختيار، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة، تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٣، ١٠٤ - ١٠٥. والسيد محمد تقي المدرسي، التشريع الإسلامي.. مناهجه ومقاصده، دار الرائد العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩١، ص٨٠ - ٨١.

(٩٣) أنظر: الصدر، دروس في علم الأصول؛ والمحقق الحلّي، معارج الأصول؛ والميرزا القمي، قوانين الأصول.

(٩٤) محمد جواد مغنية، علم أصول الفقه في ثوبه الجديد، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٠، ص٢٦٣.

(٩٥) محمد تقي الحكيم، الأصول العامة، مصدر سابق، ص٢٥٣.

(٩٦) محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، مج١، ص٢٤٣؛ والشيخ محمد جواد

مغنية، علم أصول الفقه في ثوبه الجديد، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٠، ص٢٢٥.

(٩٧) الشريف المرتضى، الذريعة في أصول الشيعة، مصدر سابق، مج٢، ص٦٠٤.

(٩٨) الشريف المرتضى، الذريعة في أصول الشيعة، مصدر سابق، مج٢، ص٦٣١. وقد اختصر المرتضى الإجماعات في ضربين: إجماع العلماء فيما لا مدخل لعامة فيه وإجماع الأمة من عالم وعامي. أنظر: الشريف المرتضى، الانتصار، منشورات الطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، ١٩٧١، ص٦.

(٩٩) المرتضى، الانتصار، ص٦؛ وللمؤلف نسه: الذريعة إلى أصول الشيعة، مج١، ص٦٣١ ـ ٦٣٢.

(١٠٠) أنظر: الحكيم، الأصول العامة، مصدر سابق.

(١٠١) الحكيم، الأصول العامة، مصدر سابق، ص٢٥٣.

(١٠٢) الإجماع المحصل: أي تحصيل الإجماع بالمباشرة، وهو (ما ثبت واقعياً وعُلم بلا واسطة نقل) بأن يتولى المجتهد نفسه البحث عن هؤلاء المجمعين والتعرف على هوياتهم وآرائهم في المسألة التي أجمعوا عليها. الحكيم، الأصول العامة، ص٢٧١.

(١٠٣) الإجماع المتواتر: النقل للإجماع بصورة متواترة، والذي من شأنه أن يفيد القطع بمدلوله. المصدر السابق، ص٢٧٢.

(١٠٤) الإجماع المنقول: وهو ما ينقل من إجماعات سابقة من قبل فقيه وأو عدة فقهاء، وهذا الضرب من الإجماع لا عبرة به على حد النائيني في تقريراته. أنظر: الشيخ محمد علي الكاظمي، فوائد الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم ـ إيران، ١٤٠٦هـ، مج٢، ج٣، ص٦٧.

(١٠٥) الشيخ مرتضى الأنصاري، فرائد الأصول، مصدر سابق، ج١، ص٩.

(١٠٦) الآخوند الخراساني، كفاية الأصول، ص٢٩٠.

(١٠٧) المصدر السابق، ص٢٩١.

(١٠٨) الشيخ محمد علي الكاظمي، فوائد الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم ـ إيران، ١٤٠٦هـ، مج٢، ص١٥٠.

(١٠٩) المصدر السابق.

(١١٠) يرجع الشيخ الأنصاري استيعاب الفقه الشيعي لدليل الإجماع إلى زمان الفقهاء المتقدّمين الذين «تسامحوا في إطلاق الإجماع على اتفاق الجماعة التي علم دخول الإمام عليه السلام فيها، لوجود مناط الحجيّة وفيه وكون وجود المخالف غير مؤثر شيئاً

وقد شاع هذا التسامح بحيث كاد أن ينقلب اصطلاح الخاصة ـ أي الشيعة ـ عما وافق في اصطلاح العامة ـ أي السنّة ـ إلى ما يعم اتفاق طائفة من الإمامية..» وعلق على ذلك بأن «إطلاق لفظ الإجماع بقول مطلق على إجماع الإمامية فقط، مع أنهم بعض الأمة لا كلهم ليس لأجل المسامحة، من جهة وجود المخالف كعدمه من حيث مناط الحجية». أنظر: الأنصاري، فرائد الأصول، مصدر سابق، ج١، ص٨١.

(١١١) انتهى الشيخ الأنصاري في مناقشته لموضوع الإجماع إلى أنه «أصل السنّة». أنظر: فرائد الأصول، مصدر سابق، بحث الإجماع.

(١١٢) روبرت. م. ماكيفر، تكوين الدولة، ترجمة الدكتور حسن صعب، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٦٦، ص٤٣٩.

(١١٣) روبرت ماكيفر، المصدر السابق، ص٤٣٩.

(١١٤) ابن منظور لسان العرب، مصدر سابق، مج١١، مادة (د و ل)، ص٣٢٠.

(١١٥) يعرّف قاموس (المنجد) في اللغة والإعلام (طبع أول مرة عام ١٩٠٨) الدولة في أحد تعريفاتها: الهيئة الحاكمة في البلاد. الطبعة الثلاثون، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٨ (دال). وقد كانت الدولة تعرّف في المنجد حتى عام ١٩٢٧م بأنها في صورتها النهائية التامة: «الملك ووزراؤه».

(١١٦) أنظر: روبرت. م. ماكيفر، تكوين الدولة، مصدر سابق.

(١١٧) أنظر: محمد بن يعقوب ابن إسحاق الكليني، الأصول من الكافي، دار صعب، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٠١هـ، ج١، ص٢٠٠.

(١١٨) أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.١٩٨٢، ص٣.

الفصل الأول

التكوين السياسي الشيعي

رؤية شيعية للدولة في عصر الغيبة

بقليل من التأمل، يظهر أن الإمامة في تكوينها وشروطها ووظائفها بحسب الأدبيات الشيعية تمثل مشروع الدولة الدينية بأغراضها التنظيمية، وأن التشيع، في جوهره، ظاهرة احتجاجية على الدولة البشرية، وفي مقصده النهائي إقامة الدولة الدينية الإلهية على الأرض، والتي لم تكن قابلة للتحقق حسب الاعتقاد الشيعي التقليدي إلا بظهور الإمام المهدي الذي يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً، وهذا المقصد يمثل صبغة ومبرر وجود واستمرار التشيع، والذي سيلقي بظلاله الكثيفة على الذاكرة الشيعية عموماً وعلى ذاكرة المشتغلين بتنضيد الفكر والفقه الإماميين، وهم في الدرجة الأولى: علماء الكلام، والفقهاء.

وفي تواصل مع هذه الحقيقة أسست المدونات الشيعية الأولى في إحدى مهماتها وتجلياتها وعياً انتظارياً يفضي إلى تعليق وظائف الدولة الدينية الرئيسية: جباية المال، وإمضاء الحدود، والجهاد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإقامة صلاة الجمعة، مبنياً على طوباوية الإمامة/ الدولة، في قعر الوعي الشيعي القديم، إلا أنها في الوقت نفسه مثّلت أحد تمظهرات مرحلة ما بعد النص، أي بداية العقلنة التي ستمهر مرحلة يفقد فيها النص حضوره المركزي، ويسمح بفتح ثقوب لدخول عنصر العقل في توجيه التشريع بما يخدم حاجات آنية ومصالح لا يمكن ترحيلها إلى وقت الظهور.

ونحن في هذا الصدد نتعامل مع ثلاث طوائف من الروايات الشيعية، تعاطت مع الدولة/السلطة. وهذا التعامل مؤسَّس على طبيعة النظرات، أو زوايا الرؤية المختلفة لها من أصل السلطة، وتتظافر الطوائف الثلاث مجتمعة في التكوين السياسي الشيعي، وتساهم بصورة مباشرة في توجيه دقّة الفقه ووعي وسلوك الفقيه.

الطائفة الأولى

ـ في حديث طويل عن الإمام الرضا عليه السلام: (... إن الإمامة هي منزلة الأنبياء وارث الأوصياء، إن الإمامة خلافة الله وخلافة الرسول صلى الله عليه وآله ومقام أمير المؤمنين عليه السلام وميراث الحسن والحسين عليهما السلام، إن الإمامة زمام الدين، ونظام المسلمين وصلاح الدنيا وعز المؤمنين، إن الإمامة أس الإسلام النامي وفرعه السامي، بالإمام تمام الصلاة والزكاة والصيام والحج والجهاد وتوفر الفيء والصدقات وإمضاء الحدود والأحكام ومنع الثغور والأطراف، الإمام يحل حلال الله ويحرم حرام الله ويقيم حدود الله ويذب عن دين الله ويدعو إلى سبيل ربه بالحكمة والموعظة الحسنة.. الحديث)[١].

ـ عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جدّه علي بن الحسين، عن أبيه أن علياً عليه السلام قال: «لا يصلح الحكم ولا الحدود ولا الجمعة إلا بإمام»[٢].

ـ عن الفضل بن شاذان عن الإمام الرضا عليه السلام قال «... فجعل ـ أي الله سبحانه وتعالى ـ عليهم قيماً ـ أي إماماً يمنعهم من الفساد ويقيم فيهم الحدود والأحكام..»[٣].

ـ عن إسحق بن غالب عن أبي عبد الله عليه السلام في خطبة يذكر فيها حال الأئمة عليهم السلام وصفاتهم، ومنها ما نصه (.. لأن الله تبارك وتعالى نصب الإمام علماً لخلقه وجعله حجة على أهل مواده وعالمه.. لا تصل إليه أعمال العباد إلا بمعرفته.. كل ما مضى منهم أمام نصب لخلقه من عقبه إماماً علماً بيناً

وهادياً نيراً وإماماً قيماً وحجة عالماً أئمة من الله يهدون بالحق وبه يعدلون، حجج الله ودعاته ورعاته على خلقه، يدين بهديهم العباد وتستهل بنورهم البلاد وينمو ببركتهم التلاد، جعلهم الله حياة للأنام ومصابيح للظلام ومفاتيح للكلام ودعائم للإسلام، جرت فيهم مقادير الله على محتومها، فالإمام هو المنتجب المرتضى والهادي المنتجى والقائم المرتجى، اصطفاه الله بذلك(٤).

- عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في حديث طويل عن الإمام وأحوال الإمام، قال: (أما لو أن رجلاً صام نهاره وقام ليله وتصدّق بجميع ماله وحج جميع دهره ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه وتكون جميع أعماله بدلالته إليه ما كان له على الله ثواب ولا كان من أهل الإيمان)(٥).

- وعن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: في قوله عز وجل «يحكم به ذوا عدل منكم»: (فالعدل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والإمام من بعده يحكم به، وهو ذو عدل، فإذا علمت ما حكم به رسول الله والإمام فحسبك فلا تسأل عنه)(٦).

- عن أبي حمزة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (منا الإمام المفروض طاعته من جحده مات يهودياً أو نصرانياً. الحديث)(٧).

وتندرج هذه الترسيمة الصلبة للعقيدة الإمامية، في سياق توجيه الوظائف/ المؤسسات المنوطة بالدولة، كما يتبين في الروايات التالية:

- عن الأعمش عن جعفر بن محمد في حديث شرائع الدين قال: (والجهاد واجب مع إمام عادل.. الرواية) في رواية أخرى عن الإمام الرضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون قال (الجهاد واجبٌ مع إمام عادل..)(٨).

- عن أبي جعفر الإمام الباقر عليه السلام قال: صلاة الجمعة فريضة والاجتماع إليها فريضة مع الإمام فإن ترك رجل من غير علة ثلاث جمع فقد ترك ثلاث فرائض ولا يدع ثلاث فرائض من غير علة إلا منافق(٩).

ـ وفي وصية لأمير المؤمنين علي عليه السلام لكميل بن زياد قال: (يا كميل لا غزو إلا مع إمام عادل ولا نفل إلا من إمام فاضل..)[١٠].

ـ عن بشير الدهان عن أبي عبد الله عليه السلام قلت له إني رأيت في المنام أني قلت لك أن القتال مع غير الإمام المفروض طاعته حرام مثل الميتة والدم ولحم الخنزير فقلت لي هو كذلك، فقال أبو عبد الله عليه السلام: هو كذلك، هو كذلك[١١].

ـ وفي الأثر المروي عن السنة الشريفة، أخرجه ابن أبي شيبة من طريق عبد الله بن محيريز قال: (الجمعة والحدود، والزكاة، إلى السلطان) وفي حديث آخر عنه صلى الله عليه وآله وسلم: (أربع إلى الولاة: الفيء، والحدود، والجمعة، والصدقات) وفي حديث نبوي (أن الجمعة والحكومة لإمام المسلمين). وفي رواية عن الإمام الصادق عليه السلام: (إن الحكومة إنما هي للإمام العالم بالقضاء)[١٢].

ـ وفي رواية حفص بن غياث قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام من يقيم الحدود، السلطان أو القاضي، فقال: إقامة الحدود إلى من إليه الحكم) وفي رواية عن الإمام علي عليه السلام: (قال العشرة إذا كان عليهم أمير يقيم الحدود فقد وجبت عليهم الجمعة والتشريق)[١٣].

وبنظرة فاحصة في متون ومضامين هذه الروايات، يتبيّن أن الدولة/ السلطة تبقى غصبية منذ انفلاتها من حيّز الشرعية الإلهية، أي منذ انصرافها عن اصحابها الشرعيين أئمة أهل البيت عليهم السلام، وتالياً انعكاس هذه النظرة على كل المعاملات مع السلطة.

ووفق هذه النظرة أسّست الطائفة الأولى من الروايات لبنى الإمامة الإلهية الشمولية، بما تبطن نفياً مباشراً لأي شكل آخر من السلطة، واعتبار كل سلطة ـ بموجب المقاييس الواردة في الروايات ـ غصبية.

وارتداداً إلى بدايات تدوين التراث العقدي/الفقهي بعد الغيبة الكبرى (وتبدأ من ٣٢٩هـ)، نجد أن فقهاء الشيعة الأوائل أسّسوا أبنية نظرية للإمامة الشيعية كما استقرت في فترة ما قبل الغيبة الكبرى بوصفها الصيغة العقدية الثابتة والخالدة، بما يحيل إلى نفي الدولة، فالغيبة في الرؤية الشيعية التقليدية هي، أولاً: تعبير احتجاجي على الدولة القائمة، يستبطن حجب مشروعيتها (واستتاره من دولة الظالمين)[١٤]، هذه المشروعية غير قابلة للتحقق إلا في زمن الظهور. وثانياً: أن الغيبة يعني انقطاع إمكانية تحقق الدولة الشرعية (الإمامة)، بما يشي بعقم المحاولة من بعده لأنها:

أولاً: ليست ذات جدوى. يقول الشيخ المفيد «ولو كان في المعلوم للحق صلاح بإقامة أمام من بعده لكفى في الحجة وأقنع في إيضاح المحجة»[١٥].

ـ ثانياً: أن الإمامة في وعي الفقيه يوتوبيا تقع خارج إطار القدرات البشرية (= المستحيل إنجازها الآن وبشرياً)، يحيل إلى الإنفصال عن الواقع، ونفي الدولة ابتداءً وتعزيز الوعي الإنتظاري منظوراً إلى أن الدولة/السلطة ليست من مهمّات غير الإمام (الغائب)، وفي هذا يذكر الشريف المرتضى في كتاب (الشافي في الإمامة) ما نصّه: «ليس علينا إقامة الأمراء إذا كان الإمام مغلوباً، كما لا يجب علينا إقامة الإمام في الأصل.. ليس إقامة الإمام واختياره من فروضنا فيلزمنا إقامته ولا نحن المخاطبون بإقامة الحدود فيلزمنا الذم بتضييعها»[١٦].

ثالثاً: لو أن ثمّة إمكانية لتحقّق دولة الحق لحبطت الغاية من الغيبة، لأن الإستتار تعبير عن عدم إمكان تحقّق الدولة الشرعية[١٧]. ويعقد الشيخان المفيد والطوسي لهذه النقطة مقارنة بين مواقف الأئمة السابقين وموقف الإمام الثاني عشر. يقول المفيد: «إن ملوك الزمان إذ ذاك كانوا يعرفون من رأي الأئمة عليهم السلام التقيّة، وتحريم الخروج بالسيف على

الولاة»[١٨]. ونجد أكثر توضيحاً في قول آخر له: «فلما ظهر ذلك عن السلف الصالح من آبائه ﷺ، وتحقق ذلك عند سلطان كل زمان وملك كل أوان، وعلموا أنهم لا يتدينون بالقيام بالسيف، ولا يرون الدعاء إلى مثله على أحد من أهل الخلاف، وأن دينهم الذي يتقربون به إلى الله عز وجل التقية، وكف اليد، وحفظ اللسان، والتوفر على العبادات، والانقطاع إلى الله عز وجل بالأعمال الصالحات، آمنوهم على أنفسهم مطمئنين على أنفسهم، مطمئنين بذلك إلى ما يدبرونه من شأنهم ويحققونه من دياناتهم، وكفوا بذلك عن الظهور والانتشار، واستغنوا به عن التغيّب والاستتار»[١٩]، وكان ذلك يعني إرجاء «إزالة دولة الباطل وإقامة دولة الحق» إلى حين ظهور الإمام المهدي، ما أضفى لوناً قدرياً على الفقه السلطاني الشيعي، يحيل إلى تقرير الحتمية التاريخية التي تتوّج بالوعد الإلهي بظهور الإمام المهدي لملء الأرض قسطاً وعدلاً بعد أن ملئت ظلماً وجوراً.

فكان يرى هؤلاء العلماء بأن الاعتقاد بالإمامة الشيعية الإثني عشرية وبالغيبة الكبرى للإمام الثاني عشر هو نتيجة مباشرة لتقرير الإنتظار وحجب الشرعيّة عن كل الحكومات القائمة في عصر الغيبة.

وانطلاقاً من هذه الخلفية القدرية، يستقيل الفقه السلطاني الشيعي أمام الواقع، للاضطلاع بمهمة بناء المعرفة الدينيّة بأمور الغيبة، وصناعة جيل من المنتظرين المتناسلين على امتداد التاريخ حتى تحقق الحتمية التاريخية (= ظهور الإمام المهدي)، وفي سياق هذا الوعي الغيبوي، يفقد الواقع أهميته لحساب المنتظر، وهكذا يسقط الفقيه بحث أسس الدولة وإدارة الناس كحاجة إجتماعية ماسّة وواقعية، ويتلبس بالتنظير للغائب، فهذا محمد بن إبراهيم النعمان (ت٣٤٢ ـ ٩٥٣م) يؤكد في كتاب (الغيبة) على أن الإمامة ـ حتى في عصر الغيبة ـ جعل الهي وقال: «فمن اختار غير ما

اختار الله وخالف أمر الله سبحانه ورد مورد الظالمين والمنافقين الحالّين في ناره»، ويستشف من هذا النص أن لا سبيل إلى العمل على إقامة سلطة أو انتخاب حاكم حتى ظهور الإمام المنتظر، يؤكد ذلك دعوته للشيعة بـ«الصبر والكف والانتظار للفرج وترك الاستعجال بأمر الله وتدبيره»، وعزَّز ذلك بروايات تحثُّ على الإنتظار في عصر الغيبة، وحذَّر الشيعة من الورود مورد العاصين وذكّرهم بحال القابعين في الدرك الأسفل من النار وقال: «وهذه حال كل من عدل عن واحد من الأئمة الذي اختارهم الله عز وجل وجحد إمامته، وأقام غيره مقامه، وادّعى الحق سواه إذ كان أمر الوصية والإمامة بعهد منه تعالى وباختياره لا من خليقة ولا اختيارهم، فمن اختار غير مختار الله وخالف أمر الله سبحانه ورد مورد الظالمين والمنافقين والحالّين في النار»[٢٠].

ونسج عددٌ من مشاهير فقهاء الشيعة على منوال النعمان مثل الخراز الرازي القمي (ت٣٨١هـ) في (كفاية الأثر في النصوص على الأئمة الإثني عشر)، وابن بابويه محمد بن علي المعروف بالشيخ بالصدوق (ت٣٨١هـ) في «'كمال الدين وإتمام النعمة»، و«الاعتقادات»، والشيخ أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي المعروف بشيخ الطائفة (ت ٤٦٠هـ) في (كتاب الغيبة).

وقد عكست تلك المعتقدات التي قال بها فقهاء الشيعة الأوائل على تصنيفاتهم الفقهية، فقرروا تعطيل بعض الحدود والأحكام كالقتل والجراح، والجهاد وصلاة الجمعة، وما يدخل ـ حسب اعتقاداتهم ـ في ولاية الإمام المعصوم، وانقسم الفقهاء في القرنين الرابع والخامس الهجريين حيال الخمس[٢١]. ونقف في بحوث الجهاد والقضاء الشرعي وصلاة الجمعة ـ كمعايير اختبار لمشروعية الدولة في الفقه الشيعي ـ على نصوص لا تقبل الجدل على الحكم الأصلي في الفقه الشيعي فقد اشترط

فقهاء الشيعة الإمامية وجود (الإمام العادل) أي المعصوم أو نائبه الخاص كشرط لوجوب الجهاد، وإقامة الحدود، وصحة انعقاد صلاة الجمعة[٢٢].

إن ما يهمنا هنا، تفسير إغراق علماء الشيعة الأوائل في تشييد بنى الإمامة والنفور من الواقع، من السلطة، ويمكن كمحاولة للعثور على إجابات مقنعة أن نعزو هذا النفور الشديد من السلطة، للطغيان السياسي الذي قاسى الشيعة ويلاته في زمان الدولتين الأموية والعباسية، وانعكاساته الواضحة على الفقه السياسي الشيعي، الأمر الذي بالغ معه فقهاء الشيعة في تصوير التحذيرات من مخالطة السلطان[٢٣] إلى حد المقاطعة ورفض مجرد التفكير في السلطة حتى في إطارها النظري التجريدي، وتالياً الاعتصام بالتقية كرد فعل على استبداد السلطة، واستعمالها كأداة مقالية لتفسير وتبرير الواقع التاريخي وتعميمها على الحقول المعرفية عموماً، وتوليد طائفة من المفاهيم الدينية والمعايير العقلية تخضع عن طريقها النصوص الدينية والتاريخية إلى قراءتين: جلية/ خفية، ظاهرية/ باطنية.

ونلحظ بوضوح ـ بناءً على المعطى المتقدّم ـ أن الفقه الإمامي الشيعي ينشطر إلى: فقه نصي يتمحور حول يوتوبيا الإمامة الدينية/ المثال والحتمية التاريخية، ويمثل الثابت الديني، وفقه عقلي واقعي يرتكز على مبدأ المصلحة، يتحول في مرحلة تالية إلى آلية فاعلة تساعد الفقهاء على تفكيك المفهوم الشيعي للنص الديني الممثل في الأخبار الواردة حول فضل الإنتظار[٢٤] والتحذير من الخروج (= السعي إلى هدم/ وإقامة السلطة)[٢٥].

وكان اشتغال علماء الشيعة بعد الغيبة مباشرة على تقعيد العقائد الشيعية الإثني عشرية باعتبارها امتداداً رسالياً، أدّى إلى تعطيل الجزء الهام والخطير من التشريع وجرّد الفقيه من أي دور يتّصل بالشؤون الدينية، تأسيساً على أن الفقه كان ـ على الدوام ـ يتبطّن الإمامة كعقيدة فاعلة في الحقل التشريعي، وفي توجيه وعي الفقيه.

ويمكن تطبيق هذا الإستبطان على واحدة من الموضوعات الكبرى الداخلة في سلطان الإمام وصلاحياته، وهي صلاة الجمعة التي اكتسبت أهميّة بالغة، وتجاوزت حدود كونها شعيرة عبادية فحسب، وأصبحت ذات صلة وثيقة بالمسألة السياسيّة في الإسلام، ففي حديث عن الإمام علي عليه السلام قال: لا جمعة إلا في مصر تقام فيه الحدود[٢٦]، وقد قلل الفقيه الشيعي من أهمية الشروط التي تعرّض لها بعض علماء السنة مثل السرخسي (ت ٤٨٣هـ) فيما يتصل بوجوب صلاة الجمعة وهي: المصر، الوقت، الخطبة، الجماعة، السلطان، الإذن العام[٢٧]، ولم ينل الحديث سالف الذكر عناية خاصة من قبل الفقيه الشيعي، لحساب تأكيد شرط الإمامة الذي يحتوي الشروط الأخرى ويجعلها ملحقة به، على أن تأكيد التعاليم الفقهية الشيعية ـ كما هي نظيرتها السنية ـ على إقامة جمعة واحدة في جامع واحد في المصر الواحد، ترمز إلى الوحدة السياسية، أي وحدة الجماعة، وأن وجود الإمام في الوعي الشيعي، محقق للمصر، فتصبح إقامة الجمعة، وإمضاء الأحكام واجبة، وبه تقام سلطة موحدة.

وربما بسبب هذه التشابكات واختلال الأولويات، يصبح مفهوم المصر غائماً في التراث الفقهي الإسلامي عموماً، وسنجد صعوبة بالغة في لملمة دلالاته عبر الموضوعات التي يرد فيها ذكر للمصر، وهو كما تكشف تلك الدلالات لأول وهلة: الإقليم الذي تتوافر فيه إمكانية لممارسة السلطة أياً كان شكلها: إمضاء الحدود، إقامة صلاة الجمعة، تنفيذ الأحكام الشرعية، والإقليم هنا يعني حيز الإستقرار المجتمعي/السكاني، أي مكان لجماعة بشرية مستقرة، في مقابل الترحال كصفة للمجتمعات البدوية، وحيّزاً لممارسة السلطة.

وفي كل الأحوال، بقي الفقه الشيعي متّصلاً في موضوعاته الكبرى بالعقيدة التي يصدر عنها، فهو إضافة إلى ركونه إلى عقيدة صلبة في

الإمامة، لم يتحرر تماماً من خلفية الصراع السياسي (الخلافة/الإمامة) وامتداداته، والتي ستواري الكثير من الموضوعات والمسائل التي تدخل شريكاً مع الإمامة أو تندرج في قائمتها، كما ظهر جلياً في شروط صلاة الجمعة، ويظهر في موضوعات أخرى مثل الحدود والقضاء والجهاد.. وغيرها.

الطائفة الثانية

- عن أبي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله: (الفقهاء أمناء الرسل ما لم يدخلوا في الدنيا، قيل يا رسول الله وما دخولهم في الدنيا، قال: اتباع السلطان فإذا فعلوا ذلك فاحذروهم على دينكم)[٢٨].

- وفي حديث عن الإمام عليه السلام مع سليم بن قيس الهلالي جاء فيه: (.. إن في أيدي الناس حقاً وباطلاً وصدقاً وكذباً وناسخاً ومنسوخاً وعاماً وخاصاً ومحكماً ومتشابهاً وحفظاً ووهماً.. وإنما الناس مع الملوك والدنيا إلا من عصم الله)[٢٩].

- عن أبي سعيد الخراساني قال: دخل رجلان على أبي الحسن الرضا عليه السلام بخراسان فسألاه عن التقصير فقال لأحدهما وجب عليك التقصير لأنك قصدتني، وقال للآخر وجب عليك التمام لأنك قصدت السلطان[٣٠].

- عن أبي عبد الله عليه السلام: سئل عن عمل السلطان يخرج فيه الرجل، قال: لا إلا أن لا يقدر على شيء ولا يأكل ولا يشرب ولا يقدر على حيلة، فإن فعل فصار في يده شيء فليبعث بخمسه إلى أهل البيت[٣١].

- في حديث للإمام الرضا عليه السلام مع أحد أصحابه: «... يا زياد لإن أسقط من حالق فأتقطع قطعة قطعة أحب إلي من أن أتولى لأحد منهم عملاً أو أطأ بساط رجل منهم..»[٣٢].

- في رواية عن أبي ولاد قال، قلت لأبي عبد الله عليه السلام ما ترى في الرجل يلي أعمال السلطان ليس له مكسب إلا من أعمالهم وأنا أمرّ به وأنزل عليه فيضيفني ويحسن إلي وربما أمر لي بالدراهم والكسوة، وقد ضاق صدري من ذلك، فقال لي: خذ وكل منه فلك المهنا وعليه الوزر(٣٣).

- من وصايا النبي صلى الله عليه وآله إلى علي:..يا علي، ثلاثة يقسين القلب، استماع اللهو وطلب الصيد، وإتيان باب السلطان..(٣٤).

- سأل أبان ابن تغلب، أبا عبد الله عليه السلام عن رجل تزوج امرأة فلم تلبث بعدما أهديت إليه إلا أربعة أشهر حتى ولدت جارية فأنكر ولدها، وزعمت هي أنها حبلت منه فقال، لا يقبل ذلك منها وإن ترافعا إلى السلطان تلاعنا وفرّق بينهما ولم تحل له أبداً(٣٥).

- في رواية عن الإمام الصادق عن آبائه عليهم السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: (أعبد الناس من أقام الفرائض، وأسخى الناس من أدى الزكاة، وأزهد الناس من اجتنب الحرام.. وأورع الناس من ترك المراء وإن كان محقاً وأقل الناس مروءة من كان كاذباً وأشقى الناس الملوك وأمقت الناس المتكبر..)(٣٦).

- عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وآله في وصية طويلة قال: سيأتي أقوام يأكلون طيب الطعام وألوانها ويركبون الدواب ويتزينون بزينة المرأة لزوجها ويتبرجون تبرج النساء، وزينتهن مثل زي الملوك الجبابرة هم منافقو هذه الأمة..(٣٧).

- عن أبي محمد عن رجل عن الرضا عليه السلام: أنه ذكر له الوضوء قبل الطعام فقال ذلك شيء أحدثته الملوك(٣٨).

ويتبين بعد إمعان النظر في مضامين هذه الطائفة من الروايات، وبلحاظ

السياقات التي ورد فيها ذكر السلطة أو أحد عناوينها ومرادفاتها، ثمة رؤية إسلامية عامة ـ تزداد رسوخاً عند الشيعة الإمامية ـ تؤكد على أن السلطة ليست ذات قيمة إيجابية في التقليد الإسلامي والتاريخي، في مستوى النص وفي مستوى التجربة سواء بسواء، وفي الحد الأول هي مورد نفور المسلمين عموماً، وتعزز هذا النفور في الوسط الشيعي منذ تفجّر الصراع على السلطة، وخروج الإمامة من أهل البيت.

وبفعل التجارب السلطانية في تاريخ المسلمين، جرى تطوير وتوجيه النصوص الدينية، بحيث نجد ـ مثلاً ـ إنصباب الجهود على مطابقة كل النصوص التي تحدّثت عن الظلمة وصرفها إلى السلاطين، ويظهر هذا الإنغماس جليّاً في الأدبيات الشيعية، إذ يتم تفسير كل الآيات التي تحدثت عن الظلمة على أنهم السلاطين والحكام الذين اغتصبوا حق أهل البيت كقوله تعالى «ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار» أو قوله تعالى: «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون». وفي آية أخرى «الظالمون». وفي آية ثالثة «الفاسقون»، وكل آية تناولت مفردات مثل: ظلم، ظالم، ظالمون، طاغوت، جبار، وأشباهها.

ورجوعاً إلى جذور الموقف السلبي من السلطة، نجد أن منبع هذا الموقف يرتد إلى التفسير الأولي المرتكز على اعتقاد أن الدين نقيض الدولة وضدها، وربما جاءت التجارب السياسية في التاريخ الإسلامي، أي تاريخ السلطنات لتعمّق هذا الشعور السلبي التنافري مع السلطة ـ الدولة، كونها أصبحت ساحة حرب المصالح والتسويات السياسية، أي ساحة صراع على الدنيا التي أراد الدين إهمالها لحساب الوعد بجنة عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين.

لقد اعتبرت السلطة ـ الدولة بحسب الأدبيات الفقهية والعقدية الشيعية رمزاً دنيوياً ممقوتاً وصنواً حميماً للدنيا كما تصرّح بذلك الروايات، حيث

احتلّتِ السلطة ـ الدولة على الدوام جانب السلب في المقابلات التي توردها التحذيرات الدينية، فأكّدت النصوص الدينية الشيعية (والإسلامية عموماً) على أن الإقتراب من السلطان يعني الجنوح إلى المعصية، والإنغماس في الشهوات والركون إلى الدنيا الفانية، وأن السفر إلى السلطان سفر معصية يوجب تمام الصلاة والإمساك عن الأكل والشرب إذا كان في رمضان، كما أن العمل معه كأكل الميتة، لا يجوز إلا حال الضرورة فالأصل فيه الحرمة، وأن سكّة السلطان تودي إلى الهلاك، وإذا أراد الله بعبد شراً مكّنه من العلاقة مع السلطان، وأن الملوك هم أشقى البشر، وفي كل الأحوال يقف السلطان في الوعي الشيعي في مقابل التقوى والورع والزهد، وأن السلطة في الوعي الشيعي، جائرة، فاسدة، مفسدة، وأن رسالة الإسلام جاءت لإيصال كلمة الدين إلى الدولة (الجائرة على الدوام) كما توحي أحد ظلال تفسير الحديث النبوي «أفضل الجهاد كلمة حق أمام سلطان جائر».

وبحسب الوعي الشيعي العام، كان انتصار معاوية على الإمام علي عليه السلام الخليفة الشرعي، قد سلب من الدولة المشروعية الدينية، والتي ستظل مسلوبة طالما ظل أئمة أهل البيت خارج الدولة (= غياب الإمام المهدي)، والتي ستصبح ـ أعني الدولة مرتعاً لأصحاب المصالح المادية ووكراً لطلاب الدنيا وخصوم الدين.

وكانت إحالة الخلافة إلى ملك سياسي عضوض مع وصول بني أمية إلى سدة الحكم، بداية الفراق بين الدين والدولة، حيث أقام بنو أمية ملكهم على أساس المبدأ القبلي، وتخلصوا من أهل الدين والفقه من الصحابة، وأصبحوا ملاّك الدين والدنيا والأوصياء على جماعة المسلمين بالقوة والإكراه، اضطرها أحياناً للدخول في معارك دموية، أو الصدام مع

المقدس، كضرب الكعبة، وقتل نسل النبي، وصفوته، وتشريد البقية الباقية من صحابته.

وهكذا، عرفت الدولة في الإدراك العام، بأنها الإخضاع بالإكراه والقسر، في مقابل الدين الذي يقوم على الرضا والاقتناع الحر، الدولة التي تعني إقفال الحدود في مقابل ديناميكية الدين القاهرة للحدود والمبشّرة برسالة عالمية تخترق الأسيجة عبر الجهاد، والدعوة إلى الإسلام، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ومما زاد في كراهية السلطة ـ الدولة، هو سلسلة الصراعات السياسية المتواصلة على امتداد التاريخ الإسلامي (الأموي والعباسي حصراً)، والتي عكست ظلالها على الفعاليات الدينية والاجتماعية والفقهية، بحيث بات فقهاء الشيعة مع النصف الأول من القرن الرابع الهجري وفقهاء السنة مع النصف الأول من القرن الخامس الهجري ينظّرون لسلطة قهرية، كنموذج نهائي ووحيد في التاريخ الإسلامي يقصي وراءه اعتقاداً طوباوياً نميل إليوم إلى ترديده على هذا النحو: أن الحكم في الإسلام شوري/ انتخابي/ ديمقراطي.

لقد انتهى الوعي الشيعي من عملية الأدلجة لهذه للسلطة إلى موقف مبدئي حدّد على أساسه سيرورته العامة، فكان موقفه الأولي: اعتزال السلطة، ومقاطعتها، وتجريدها من المشروعية حتى يكتب الله سبحانه وتعالى ظهور الإمام المهدي الذي يتحقق على يديه نصاب الدولة الشرعية.

الطائفة الثالثة

١ ـ في رواية مشهورة عن الإمام علي عليه السلام: (... لا بدّ للناس من أمير برٍ أو فاجرٍ، يضمّ الشعث، ويجمع الأمر، ويقسم الفيء، ويجاهد العدو، ويأخذ للقوي من الضعيف، حتى يريح برٌّ ويستراح من فاجر)[٣٩].

٢ ـ في رواية عن الإمام الرضا عليه السلام عرض فيها أسباب وجود السلطة، وقال: (.. فإن بقاء الناس واستمرار حياتهم مرهون بوجود الحاكم).

٣ ـ وفي رواية أخرى عن الإمام الرضا عليه السلام قال: «..إنا لا نجد فرقة من الفرق ولا ملّة من الملل بقوا وعاشوا إلا بقيم ورئيس لما لا بد لهم منه في أمر الدين والدنيا»(٤٠).

٤ ـ في رواية عن الإمام زين العابدين علي بن الحسين عليه السلام قال: (.. وحق السلطان: أن تعلم أنك جعلت له فتنة وأنه مبتلى منك بما جعله الله له عليك من السلطان وأن عليك أن لا تتعرض لسخطه فتلقي بيدك إلى التهلكة وتكون شريكاً له فيما يأتي إليك من سوء)(٤١).

٥ ـ وعن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام قال: (لا تذلوا رقابكم بترك طاعة سلطانكم فإن كان عادلاً فاسألوا الله بقاه وإن كان جائراً فاسألوا الله صلاحه، فإن صلاحكم في صلاح سلطانكم، وإن السلطان العادل بمنزلة الوالد الرحيم، فأحبوا له ما تحبون لأنفسكم وأكرهوا لكم ما تكرهون لأنفسكم)(٤٢).

٦ ـ وعن أنس قال، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: (طاعة السلطان واجبة ومن ترك طاعة السلطان فقد ترك طاعة الله عز وجل ودخل في نهيه، إن الله عز وجل يقول «ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة»(٤٣).

٧ ـ وفي حديث عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «الإمام الجائر خير من الفتنة». وعن أمير المؤمنين علي عليه السلام قال: «والظلوم غشوم خير من فتنة تدوم» وعنه أيضاً «أسد حطوم خير من سلطان ظلوم، وسلطان ظلوم خير من فتنة تدوم»(٤٤).

٨ ـ وفي كتاب سليم بن قيس الهلالي، قال علي عليه السلام لأبي الدرداء في نص طويل نقتطف منه موضع الشاهد بما نصه: «..والواجب في حكم الله

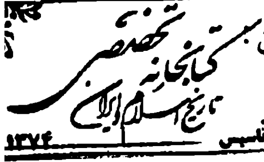
وحكم الإسلام على المسلمين بعدما يموت إمامهم أو يقتل، ضالاً أو مهتدياً، مظلوماً أو ظالماً، حلال الدم أو حرام الدم، أن لا يعملوا عملاً ولا يحدثوا حدثاً ولا يقدّموا يداً ولا رجلاً ولا يبدؤوا بشيء قبل أن يختاروا لأنفسهم إماماً عفيفاً عالماً ورعاً عارفاً بالقضاء والسنة يجمع أمرهم ويحكم بينهم ويأخذ للمظلوم من الظالم حقه ويحفظ أطرافهم ويجبي فيئهم ويقيم حجتهم (أو حجهم وجمعتهم في رواية أخرى عن المجلسي) ويجبي صدقاتهم..»(٤٥).

٩ ـ وفي رواية عن الإمام الصادق عليه السلام: «لا يستغني أهل بلد عن ثلاثة يفزع إليهم في أمر دنياهم وآخرتهم، فإن عدموا ذلك كانوا همجاً: فقيه عالم ورع، وأمير خيّر مطاع، وطبيب بصير ثقة»(٤٦).

وتسعى هذه الطائفة من الروايات إلى إرجاع السلطة إلى مكونها الأولي/الطبيعي، المؤسس على النزوع البشري نحو وجود نظام/ رابطة/ كيان يضطلع بـ: حفظ النوع، ودرء المفاسد، وحراسة المصالح العمومية، وصون الأنفس من العدوان، بأشكاله كافة، لتنهض من إثارة بواطن هذا النزوع، مطلباً بضرورة التسليم لما جبل الميل الفطري عليه، وفي نفس الوقت تقدم مخرجاً مقبولاً إثر انسداد أفق الإمامة برسوخ سلطان خصوم الشيعة بعد الغيبة الكبرى، إذ ليس أمام الشيعة سوى الإعتقاد بوجود حاجة فعلية للتعاطي مع سلطان الوقت.

وفي ضوء هذا التمايز بين الطوائف الثلاث سالفة الذكر، ينشق طريق سويّ للخروج من مأزق الشرعية، نظراً لغياب السلطة الدينية الإلهية، إذ تجري تسوية الأحكام الصارمة القاطعة كما تخبر عنها النصوص حيال الإمامة (الطائفة الأولى) والسلطة غير الشرعية الممقوتة (الطائفة الثانية)، حيث الانتقال من الديني إلى الدنيوي، ومن الإلهي إلى البشري (الطائفة الثالثة)، وهذا التمايز كما سيعكس ظلاله على أبحاث الفقهاء وعلماء

الكلام الشيعة، هو تمايز بين حكم الدين/ الشريعة/ الإمامة، وحكم الدنيا/ السياسة/ البشر، وهذا ناشىء في صيرورته التاريخية عن:



ـ أولاً: انتهاء عصر النص مع حلول الغيبة الكبرى.

ـ وثانياً: انفصال الحكم عن الشريعة، أو المؤسسة السياسية عن المؤسسة الدينية منذ خروج الحكم عن آل البيت ثم اكتمال عملية الإنفصال في غياب آخر إمام للشيعة الإثني عشرية.

وفي واقع الأمر، تشكل فترة الغيبة في بداياتها منعرجاً حاداً في مسيرة الشيعة، إذ أصبحوا في مواجهة مأزق غير اعتيادي، وكان على الفقهاء تمثّل سيرة الأئمة والحلول مكانهم. فكان شعور الفقهاء، بأنهم خارج مظلة الحكم عملياً أو غرباء فيه، ومتلبسون بوضع تشريعات لكيفية التعاطي مع السلطات بشكلها الغريب عنهم والخارجة عن حدود صلاحياتهم، قد تعزّز ـ أي شعور الفقهاء ـ مع تكوّن طبقة من الفقهاء والكلاميين الشيعة خارج مظلة السلطة منذ القرن الرابع الهجري، وأيضاً في تعارض معها، فنزعت هذه الطبقة المشروعية الدينية عن السلطة برفض التنازل لها عن الموضوعات (= الصلاحيات) التي تشكّل إمتيازاً خاصاً بالإمام مثل: الجهاد، القضاء، إنفاذ الحدود، صلاة الجمعة، الخراج.. الخ.

وفي هذا المورد، أرى ضرورة الإشارة إلى أن الإمام يظل على الدوام يشكل محور التفاف الشيعة، وتوحّدهم، فبدون الإمام ليس هناك مبرر للجماعة، كما تفقد الأمة قوتها ومصدرها (= الإمام) وهذا يعني تعطيل كل تمظهرات الأمة والجماعة من قبيل (الجمعة، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إمضاء الحدود والأحكام، الجهاد، وتطبيق الشريعة في مستواها الجمعي).

وبهذا يتفق الشيعة والسنة على ضرورة وجود إمام يقيم النظام العام،

وأن لا صحة للأمة بدون صحة السلطان، كما يقول أحمد بن حنبل، وهي فكرة ومبدأ عميق وراسخ الجذور في الوعي الشيعي، إلا أن الاختلاف يندرج في سياق التمثل، أي الشخص الذي تتمثل فيه الإمامة، حيث يرى الشيعة بأن الإمامة مقيدة/ موقوفة/ إلهية/ نصيّة، أي امتياز خاص لأشخاص بعينهم، بينما هي مطلقة لدى السنة.

لقد وجد فقهاء الشيعة الأوائل أنفسهم أمام تحولات سياسية بالغة الجدية والجدة على السواء، وتنطوي تداعياتها على رابطة وثيقة بالمذهب الشيعي، فبعد قرابة خمس سنوات على وقوع الغيبة الكبرى ظهرت الدولة البويهية الشيعية سنة ٣٣٤هـ فسيطرت على جنوب إيران وغربها، وكان أحمد بن بويه الملقب بمعز الدولة قد استولى على بغداد مركز الخلافة العباسية وخلع الخليفة المستكفي بالله وعين مكانه المطيع لله[٤٧] واعتبر دخول البويهيين عاصمة الخلافة تحولاً خطيراً في تاريخ الخلافة سلب من الخليفة العباسي سلطانه الفعلي ولم يعد سوى رمزٍ للسلطة الدينية وكان دأبه الطاعة لبني بويه، فيما دان الأخيرون بالتشيع منذ البداية وعملوا على نشره، فشجعوا الشعائر الحسينية وفي سنة ٣٥٢هـ أمر معز الدولة بإقامة التعازي وعقد المناحات في عاشوراء وإحياء ذكرى شهادة الحسين عليه السلام، فأجبر أهل بغداد على إغلاق الدكاكين والكف عن البيع والشراء والتلبّس بالنواح في هذه الذكرى.. آية على الولاء لآل البيت[٤٨]، وأصدر أمراً آخر بسب الصحابة وأن يكتب على مساجد بغداد: «لعن الله معاوية بن أبي سفيان، ولعن من غصب فاطمة رضي الله عنها فدكاً، ومن منع أن يدفن الحسن عند قبر جده عليه السلام، ومن نفى أبا ذر الغفاري، ومن أخرج العباس من الشورى»[٤٩]. لقد توشّح هذا الولاء الشيعي أحياناً طابعاً سياسياً، بما يشي بحقيقة تمذهب الدولة البويهية واندكاكه في مجال تحصين الدولة وتحصيل الشرعية[٥٠].

لقد أدى قيام الدولة البويهية على أرضية شيعية، إلى جبر ثلمة الروح الشيعية بعد وقوع الغيبة الكبرى وعوّض الشيعة عن الشعور باليأس من تحسّن الأوضاع ولربما ساعد في تعديل الموقف السلبي التاريخي القانط، وعلى الصعيد الفقهي تحديداً كان الفقيه بحاجة إلى حدث يخرجه من كهف العزلة والانتظار إلى ميدان المشاركة والانفعال بالأحداث والتأثير فيها.

ونلحظ هنا أن حركة تدوين نشطة للمؤلفات الشيعية بدأت تمهر الدولة البويهية بلونها، فأمهات الكتب الشيعية المرتبطة بالمذهب الإمامي كتبت في العهد البويهي فور انقطاع سلسلة النص الديني بعد غيبة الإمام المهدي، وقد اعتبر علي الشابي حركة التدوين تلك (أساساً من أسس النهضة الفكرية التي حدثت في العهد البويهي، وهي نهضة شملت العلم والأدب على السواء)[٥١]، فيما يرجع محمد باقر الخوانساري فضل هذه النهضة العلمية الشيعية إلى الخلفاء العباسيين: «لأنهم كانوا مبالغين في تعظيم العلماء والفضلاء من العامة ـ السنة ـ والخاصة ـ الشيعة ـ ولم يكن إلى زمان شيخ الطائفة ـ الطوسي ـ تقية كثيرة، بل كانت المباحثة في الأصول والفروع حتى في الإمامة في المجالس العظيمة»[٥٢].

وأياً كان الحال، بدأت تتضح في غضون هذه الفترة ملامح المدرسة الشيعية الإثني عشرية، فقد كتب محمد بن يعقوب الكليني (ت ٣٢٩هـ) الأصول والفروع من (الكافي)، وكتب محمد بن علي بن بابويه المعروف بـ(الشيخ الصدوق) (٣٢٩ ـ ٣٨١هـ) الذي عاش في بغداد تحت رعاية السلطان ركن الدولة البويهي «من لا يحضره الفقيه»، وقيل أن ركن الدولة أفاد من نظرية الصدوق في الإمامة في تدبير شؤون الدولة ثم جاء الشيخ الطوسي، وكان يدعى بشيخ الطائفة وأكمل منظومة الروايات الشيعية في (الاستبصار) و(تهذيب الأحكام) وبالرغم من أن المصنفات الشيعية في تلك الفترة ـ بما في ذلك الكتب الأربعة ـ تجاوزت الدولة البويهية الشيعية

كحقيقة سياسية، وأكدت أصالة الإنتظار وما تفرضه من التزامات دينية، واعتبار الحكومات القائمة في عصر الغيبة مسلوبة الشرعية، ورسوخ هذه الظاهرة وسط العلماء المشتغلين بجمع الروايات عن الرسول والأئمة الإثني عشر، وبالرغم أيضاً من أن التراث الغيبي، بقي حاكماً على طريقة عمل ونمط تفكير الفقهاء، الأمر الذي عطّل دور الفقيه والفقه في مرحلة مبكرة من عصر الغيبة سيما بعد انتهاء فترة النيابة الخاصة أي النواب الأربعة المنصوبين من قبل الإمام المهدي(٥٣)، إلا أن ثمة حقيقة جديدة بدأت تظهر في ظل الدولة البويهية التي اعتمدت سلوكاً معتدلاً وجذّاباً مع الفقيه الشيعي، الأمر الذي قابل الفقيه هذا السلوك بخطوات إيجابية، بدأت بخروجه من عزلته التقليدية، ومن ثم الإنتقال بالتشيّع من مهمة المراقبة والإنتظار حتى ظهور الإمام المهدي إلى الإنغماس تدريجاً في الحياة العامة.

وبطبيعة الحال، لم يكن ممكناً أن يأتي هذا الخروج من جانب الفقيه الشيعي، ولا الانفعال في الواقع المعيش دونما إعادة تشكيل وعي الفقيه نفسه، من خلال مراجعة عقلانية للمسبقات الذهنية حول الإمامة والتراث السلطاني الشيعي بوجه خاص.

تأصيل شرعي لسلطة بشرية

مع تبدّل آليات تفكير الفقيه، تتبدل تبعاً لها وظيفته أيضاً، ففيها يغدو الفقيه أكثر من كونه راوياً للنص، وإنما بحسب التبدل الجديد يصبح مفسّراً أيضاً وتالياً صانعاً لنص جديد سيتعامل معه السلف من الفقهاء المتأخرين عنه تعامل النص الديني (تماماً كتعامل فقهاء القرن السادس الهجري مع اجتهادات الشيخ الطوسي)، وبالتأكيد سيثمر هذا التعامل من جهة واحدة على الأقل، في اجترار مقولاته في موضوع يجري حسمه حينذاك، وبالتالي

يساعد على تسوية واحدة من الإشكاليات الكبرى في طريق الفقيه الإمامي، وستعكس هذه التسوية بلا ريب نفسها في الفقه والرؤية الفكرية والفلسفية والسلوك لدى الشيعة.

ولعل أول إشكالية مقلقة واجهت الفقيه الشيعي بعد الغيبة الكبرى، والتي كشفت إلى حد ما عن خلل كبير في الوعي العام، هي إشكالية السلطة، إذ لم يعد الحديث عن الإمامة ـ في الوقت الراهن ـ ممكناً، فقد زالت مع غياب الإمام إمكانية إقامة الدولة الدينية الإلهية، وأصبح وعي الواقع ضرورة موضوعية، فليس ثمة طريق سوي للتفكير في تطوير معارف وآليات تتناغم وطبيعة الزمان الذي يحيا فيه الشيعة بعد الغيبة، فلا سبيل أمام الفقيه إلا الإنخراط في الواقع المعيش بقدر من الفاعلية، فمسؤولية الفقيه بعد الغيبة قد تضاعفت وأصبح بوصفه نائباً يضطلع بمهمة تأسيس بنى التفكير الجديد مع الاحتفاظ بوهج ونفوذ وتأثير البنى الفكرية الأصيلة، المؤسّسة على عقيدة الإمامة الإلهية.

إن التأسيس لبنى السياسة الشرعية الشيعية بعد الغيبة هي من نوع البنى المؤقتة الاستثنائية ولكنها قابلة للديمومة والثبات مع استمرار الوضع ذاته المفضي إلى وقوع الغيبة، وتسري على السياسة الشرعية الشيعية بعد الغيبة القوانين والأحكام نفسها التي تسري على الإمامة مع بعض الاستثناءات ـ ورد ذكرها سلفاً ـ التي سويت تدريجياً في مراحل لاحقة، وتحديداً بعد انغماس الفقيه في الشأن العام، ونزوعه النشط نحو بناء دولة خاصة به.

إلا أنه وبالرجوع إلى الحقائق التاريخية والفقهية، بإمكاننا القول إن الفقهاء الأوائل لم يكونوا معنيين بالسلطة كطموح يرومون بلوغه، ولكن عنوا من تنظيراتهم حد التسليم بسلطة غير شرعية، مع بعض الأحكام الفقهية في كيفية التعاطي معها، ويمكن استكناه هذه المهمة من خلال

السؤال الكبير الذي فرض نفسه على فقهاء الشيعة في القرنين الرابع والخامس: ما حكم العمل مع السلطان؟

ولم يكن معلوماً على وجه الدقة تاريخ طرح السؤال، إذ ليس ثمة مصادر تاريخية، يمكن أن نهتدي بها لمعرفة الإجابة، ولكن سنحاول ربط ذلك التحول النوعي في الحقل الفقهي الشيعي بانعكاساته الموضوعية، ويمكن القول وفي موضوعة عمل السلطان التي نحن بصددها، كان فقهاء الشيعة يصدرون في اجتهاداتهم ـ في المراحل الأولى ـ عن التقية لتحقيق التوازن الفقهي قبالة فريق الأخبار. فما صنّفه أعلام هذا الفريق من كتب فقهية اشتملت على آراء جديدة في العمل السلطاني، كان يصدر عن حالة استثنائية غير طبيعية في زمن الغيبة، مؤسسة على طائفة روايات عن الأئمة تضع تقييدات للعمل مع السلطان منها ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام: «كفارة عمل السلطان قضاء حوائج الإخوان» وفي رواية «الإحسان إلى الإخوان»(٥٤).

كما نجد رسالة مطوّلة للإمام الصادق عليه السلام لرجل من شيعته ويدعى عبد الله النجاشي، أسندت إليه ولاية الأهواز، فسأل النجاشي الإمام الصادق عن حدود التصرف في الولاية في ظل السلطان العباسي، فسرد الصادق في ردّه على الرسالة جملة توصيات، مشتملة على أحاديث عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وأهل البيت عليهم السلام وهي عبارة عن ورقة عمل أو خارطة طريق التعامل مع السلطان (أنظر الملحق الأول).

وتبدو أهمية الرسالة في كونها تؤسس نمطاً جديداً من العمل السلطاني، وتأتي في مرتبة ثانية من حيث الأهمية بعد رسالة الإمام علي إلى مالك الأشتر، فالأخيرة تؤسس لبرنامج ممارسة السلطة في ظل السلطان العادل، وفي الأولى تؤسس لطريقة ممارسة السلطة في ظل

السلطانِ الجائر، ولذلك صارت هذه الرسالة مرجعاً لفقهاء الشيعة في عصر الغيبة.

إن مجرد مراجعة إجمالية لتصنيفات فقهاء الشيعة في المرحلة الأولى من عصر الغيبة، تظهر حاجة وخطورة مسألة عمل السلطان، فالشيعة بعد غيبة الإمام المعصوم كانوا في مسيس الحاجة إلى مسوّغات شرعية لطريقة التعامل مع السلطان، ولربما كان فقهاء وعلماء الكلام الشيعة في أمسّ الحاجة من نظرائهم السنة للوصول إلى إجابات حاسمة ومتوازنة حول طبيعة العلاقة مع السلطة، بالنظر إلى التقييدات الصارمة التي وضعتها نظرية الإمامة على أتباعها، وقد تصلح تعضيداً لهذا الرأي الإشارة إلى أن فقهاء الشيعة سبقوا نظراءهم السنة في الإجابة عن سؤال العمل مع السلطان، فقد انصرف الشيخ أبو الحسن محمد بن أحمد بن داود والشيخ عبد الله البوشنجي، الحسين بن أحمد بن المغيرة لكتابة رسائل حول طريقة التعامل مع السلطان، ولكنها فقدت، ثم كتب المفيد والمرتضى والطوسي في هذا الموضوع قبل أن يبدأ الماوردي (ت ٤٥٠هـ) وأبو يعلى الفراء الحنبلي (ت٤٥٨هـ) بتصنيف (الأحكام السلطانية)، مع التذكير بأن الأخير أشمل من حيث موضوعاته ومنهجه الفقهي.

وما يلفت الإنتباه، أن بحث عمل السلطان من الخطورة بمكان، بحيث أصبح حكراً على نخبة النخبة من فقهاء/متكلمي الشيعة في تلك الحقبة التاريخية الحساسة، فقد تكفّل هذا الأمر علماء كبار حازوا على مكانة مرموقة في أوساط الشيعة، بل وتسنموا زعامة المذهب والرئاسة الدينية في عصرهم، وممن خالطوا السلطان، وبنوا صلات معه، الأمر الذي فرض عليهم إبداء رأي فقهي/عقلي، يسوّغ مخالطة السلطان والتعاون معه، وقد ذكر آغا بزرك طهراني في (الذريعة إلى تصانيف الشيعة) مصنفين حول عمل السلطان الأول كتاب عمل السلطان لأبي عبد الله الحسن بن أحمد بن

المغيرة البوشنجي شيخ بعض مشايخ النجاشي، والثاني رسالة في عمل السلطان لشيخ القميين أبي الحسن محمد بن الحسن بن أحمد بن داود القمي (ت٣٦٨هـ) أستاذ الشيخ المفيد[٥٥]، وذكر الشيخ الطوسي في «الفهرست» في مصنفات الشيخ الصدوق محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القميّ كتاباً باسم (كتاب السلطان)[٥٦].

ولن تتاح لنا هنا فرصة قراءة هذه التصانيف، إذ لم نعثر على أي منها في المكتبات الشيعية الكبرى، وسنكتفي بقراءة تصانيف ثلاثة نماذج من مشاهير فقهاء الشيعة، برزوا في فترات متعاقبة، ونظروا في بحوثهم الكلامية لعمل السلطان، وأصبحت آراؤهم مورد استدلال وبحث في التصنيفات الفقهية في المراحل اللاحقة، وسنحاول هنا قراءة كل نموذج بقدر من التحليل والتمعن.

ـ الشيخ محمد بن محمد بن النعمان المعروف بـ(الشيخ المفيد) (٣٣٨ ـ ٤١٣هـ)

عاش الشيخ المفيد ـ وهو زعيم المذهب الشيعي في عصره ـ في فترة انكماش الدولة العباسية وضعفها، أيام سيطرة أمراء الأقاليم، وتولي بني بويه شؤون السلطة في بغداد، فكانت له وجاهة عند ملوك الأطراف لميل كثير من أهل ذلك الزمان إلى التشيع، وبلغ من احترام عضد الدولة له أنه (كان يزوره في داره ويعوده إذا مرض)، وهكذا عاش الشيخ المفيد في كنف الدولة البويهية، وحظي بصلات وثيقة ومنتظمة مع الدولة العباسية، فأجرت الرواتب له ولتلاميذه، وخصصت له جامع (براثا) في منطقة الكرخ لوعظه، وإقامة الصلاة جمعة وجماعة، وكان له نشاط فعال في مجال الفقه، وطرحت في عصره مسألة العمل مع السلطان، فكانت مقاطعة السلطة ـ كما أسلفنا ـ الأصل الذي تتمحور حوله الأحكام السلطانية الشيعية وأن المشاركة ترد في باب الإستثناءات والحالات الإضطرارية

كأكل الميتة[٥٧] فكان تولي منصب في الحكومات عامة يعد في كل الأحوال من المحرَّمات، فكتب الشيخ المفيد في ذلك: «إن معاونة الظالمين على الحق وتناول الواجب لهم جايز ومن أحوال واجب وإما معونتهم على الظلم والعدوان فمحظور لا يجوز مع الاختيار. وإن التصرف معهم في الأعمال فإنه لا يجوز إلا لمن أذن له إمام الزمان وعلى من يشترط عليه في الفعال وذلك خاص لأهل الإمامة دون من سواهم، وأما المتابعة لهم فلا بأس فيما لا يكون ظاهر تضرر (لضرر) أهل الإيمان واستعماله على الأغلب في العصيان وأما الاكتساب منهم فجايز على ما وضعناه والإنتفاع بأموالهم وإن كانت مشوبة حلال لمن سميناه من المؤمنين خاصة دون من عداهم من ساير الأنام»[٥٨].

ويمثل هذا الرأي تقعيداً فقهياً يمكن إدراك مغزاه السياسي والفقهي والمذهبي العميق من خلال تداعياته في الأجيال الفقهية اللاحقة، رغم ما قد يكتنف الرأي من تقييدات تظهر لأول وهلة في الشروط الصارمة المدرجة في مسألة عمل السلطان، إلا أنها في الواقع تؤسس لمناخ فقهي إجتهادي جديد يجرؤ على تطوير الأحكام الفقهية، فإضافة إلى رأيه في العمل مع السلطان الظالم، فإن الشيخ المفيد يرسي مبدأ عاماً في الحقل السلطاني، ويؤكّد وجوب وجود نظام في كل زمان، ويقرّر بأن الناس تكون في ظل النظام أكثر صلاحاً وأقل فساداً[٥٩].

وهذه الموازنة التي يقيمها الشيخ المفيد بين الغيبة ووجوب وجود النظام العام الذي به تنتظم شؤون الناس ويحفظ به الأمن، يمهّد من خلالها لنحل الفقيه بعض مهام النيابة عن الإمام الغائب، ولعل من ثمرات السجالات المذهبية ما ورد في احتجاج الشيخ المفيد على خصومه الذين قالوا بأن غيبة الإمام وإطالتها تفضي إلى تعطيل الحدود، وعدم نفاذ الأحكام، ولا دعوة إلى حق، ولا جهاد عدو، فرد الشيخ المفيد هذا

الاعتراض، بتدشين اصطلاح «النيابة»، بما نصه (ولا يحتاج ـ أي الإمام ـ هو إلى تولى ذلك بنفسه، كما كانت دعوة الأنبياء ﷺ تظهر نايباً (= نائباً) عنهم، والمقرّين بحقهم، وينقطع العذر بها فيما يتأتى عن علتهم (كذا) ومستقرّهم، ولا يحتاجون إلى قطع المسافات لذلك بأنفسهم، وقد قامت ـ الدعوة ـ أيضاً نايباً عنهم بعد وفاتهم، وتثبت الحجة لهم في ثبوتهم بامتحانهم في حياتهم وبعد موتهم) ومدّ مظلة النيابة إلى (الحدود وتنفيذ الأحكام، والجهاد)[٦٠].

ونجد ثمة مفصلة لنيابة الفقيه ـ جزئياً ـ على الموضوعات ذات الصلة المباشرة بالإمام، فثبّت للفقيه ابتداءً مهمة الإفتاء للناس وقال في ذلك «فأما الممتحن بحادث يحتاج إلى علم الحكم فيه فقد وجب عليه أن يرجع في ذلك إلى العلماء من شيعة الإمام..»[٦١]، ثم منح الفقيه مهمة الفصل بين المتنازعين وقال: «يجب عليهم رد ما اختلفوا فيه إلى الكتاب والسنة عن رسول الله ﷺ من جهة خلفائه الراشدين من عترته الطاهرين، ويستعينوا في معرفة ذلك بعلماء الشيعة وفقهائهم..»[٦٢]، وصعّد في كتابه الفقهي (المقنعة)، من هذه المهمة، فأجاز للفقهاء تولي القضاء بالنيابة عن الإمام، وقال: «فأما إقامة الحدود: فهو إلى سلطان الإسلام المنصوب من قبل الله تعالى، وهم أئمة الهدى من آل محمد ﷺ، ومن نصبوه لذلك من الأمراء والحكام، وقد فوّضوا النظر فيه إلى فقهاء شيعتهم مع الإمكان..»[٦٣].

إن من شأن هذه الآراء أن ترفد حركة الفقه الشيعي بجملة من التصورات التي تسهم في ترشيد العملية الفقهية وإنضاجها وتسوية النظرة السلبية العدائية للسلطة السائدة في الوسط الفقهي، وبكلمة فإن الشيخ المفيد مهّد بهذه الآراء السبيل للجيل اللاحق الذي أخذ بالتفريع على أصول المفيد[٦٤]، أو اجترارها والنسج على منوالها.

ـ علي بن الحسين المعروف بـ(الشريف المرتضى) (٣٥٥ ـ ٤٣٥هـ):

ورث عن أبيه منصب نقيب نقباء الطالبيين، وولي إمارة الحج والنظر في المظالم وقضاء القضاة ثلاثين عاماً. وأقام علاقة وثيقة بالخلافة العباسية وحظي باحترام الخلفاء العباسيين في عصره: الطائع، والقادر، والقائم، حتى أنه واطأ الخليفة على أن يأخذ من الشيعة مائة ألف دينار للإعتراف بمذهبهم إلى جانب المذاهب الأربعة، شريطة رفع التقية والمؤاخذة على الانتساب اليوم فقبل الخليفة فبذل المرتضى من ماله الخاص ثمانين ألفاً وطلب من الشيعة الإيفاء ببقية المال فلم يفوا له(٦٥)، وحافظ المرتضى على صلاته الوثيقة بسلطان زمانه، وكانت تربطه برجال الدولة روابط الود والتقدير، فكتب القصائد في مدح السلاطين العباسيين، ووزراء الدولة السلجوقية مثل فخر الملك، وعميد الدولة. وصنّف المرتضى كتابه الفقهي (الإنتصار) عام ٤٢٠هـ بناء على رغبة الوزير عميد الدولة أبو سعيد محمد بن الحسين بن عبد الرحيم (ت ٤٥٦هـ)، وقيل أن الوزير هو أبو نصر محمد بن منصور الملقب بعميد الملك الكندري النيسابوري، إستوزره السلطان طغرل بك السلجوقي وألب أرسلان، وكات بينهما مودة ومحبة، ويقول المرتضى في مقدمة (الإنتصار): «أما بعد: فإني ممتثل ما رسمته الحضرة السامية الوزيرية العميدية أدام الله سلطانها، وأعلا أبداً شأنها ومكانها من بيان المسائل الفقهية..»(٦٦).

وقد شهد عصر المرتضى نشاطاً علمياً واسعاً ومثرياً، وتحوّلت بغداد إلى حاضرة العلم الوحيدة في العالم الإسلامي، واعتبرت الفترة التي تأهّل فيها الشريف المرتضى لمقامه العلمي الرفيع من أخصب الفترات من عمر بغداد، «إذ بلغ النضج العلمي أوجه وانبسطت أشعة العلماء في شتى العلوم والفنون من فقه ولغة وأدب وتاريخ وجغرافية ونقد وفلسفة، وظهرت في كل هذه الجوانب كتب جامعة هي في الحق ما تزال ـ حتى اليوم ـ تنبض بالحياة والحركة»(٦٧).

وشهدت رئاسة المرتضى للشيعة جدلاً سياسياً نشطاً وواسعاً، إذ ظلت مسألة العمل مع السلطان، تحظى بقدر كبير من اهتمام الشيعة في ذلك الوقت، ولربما كانت الإجابة عن تلك المسألة مهمة بنفس الدرجة بالنسبة للشريف المرتضى بسبب أهمية منصبه الرسمي وعلاقاته مع الخلفاء العباسيين، حيث لم يُقدّر لأستاذه المفيد أن يحسم الخلاف حول هذه المسألة في أوساط عوام الشيعة، فضلاً عن فقهائهم ومتكلميهم، ويرجع السبب المباشر في تنامي الجدل الفقهي/ السياسي حينذاك، إلى نقاش جرى في مجلس الوزير أبي القاسم الحسين المغربي (٣٧٠ ـ ٤١٨هـ) وزير مشرّف الدولة البويهي ببغداد (وهو أكبر منصب وزاري في الدولة البويهية) في جمادي الثانية عام ٤١٥هـ (أيلول/ سبتمبر ١٠٢٤م) والوزير المغربي من كبار مثقفي عصره، وكان على المذهب الإسماعيلي، فترك موطنه مصر بعد مقتل أبيه وعمّه وأخويه على يد حاكمها، إلى عاصمة الخلافة بغداد بعد سيطرة آل بويه عليها، وتحوّل إلى المذهب الشيعي الإثني عشري، وكان يعارض عمل الشيعة في الخلافة العباسية (الغصبية). وقد طرح سؤالاً حول العمل مع السلطان، فكتب الشريف المرتضى ردّاً على اعتراضات الشيعة الإيرانيين والإسماعيليين في مصر في رسالة بهذا الخصوص بعنوان (العمل مع السلطان) (أنظر الملحق الثاني)، اقتفى فيها أثر أستاذه الشيخ المفيد في تقسيم السلطان، وعزز رسالته بآراء جديد، ولعل أظهرها طاعة السلطان الظالم بما نصه «الظالم إذا كان متغلباً على البلد فلا بدّ لمن هو في بلاده وعلى الظاهر من جملة رعيته، من إظهار تعظيمه وتبجيله والإنقياد له على وجه فرض الطاعة».

ونجد تأصيلاً لهذا الرأي في رسالة المرتضى بعنوان (رسالة غيبة الحجة) يقول فيها: «إن وجود الرئيس المطاع المهيب المنبسط اليد أدعى إلى فعل الحسن وأردع عن فعل القبيح..وأن الناس عند الإهمال وفقد

الرؤساء يبالغون في القبيح، وتفسد أحوالهم ويختل نظامهم»[٦٨]، والمرتضى في هذا الرأي يعيد إنتاج رأي أستاذه الشيخ المفيد في مسألة وجوب وحفظ النظام، ويمثّل هذا الرأي في جوهره تطوراً عظيماً في الفكر السياسي الشيعي والإسلامي عموماً، كونه يؤكد على فكرة باتت من أوليّات الفكر السياسي الحديث، والقائمة على أساس إنضواء الأفراد تحت رابطة سياسية تكفل عيشهم، وتحفظ وحدتهم، وتؤمّن إستقرارهم.

بيد إن الإقرار بوجوب النظام السياسي، لا ينطوي ـ في وعي المرتضى ـ على اعتراف ضمني بمشروعيته، وإنما النقاش هنا يرد إلى التمييز بين النظام واللانظام، أما موضوعة الشرعية فتندك في حيز المفاضلة داخل دائرة النظام، فالنظام الشرعي عند الشيعة مشروط بالإمامة، ولكن هذه المشروعية ليست نفياً للنظام في عدم تحقق الشرعية (= الإمامة).

على أن النقاش في الشرعية واللاشرعية بهذه الطريقة يعد حلقة مفرغة، حيث يتم الفصل بين النظرية والتطبيق، فرغم نفي المرتضى لمشروعية النظم القائمة في عصر الغيبة، فقد تعاطى الفقيه الشيعي معها وتسنّم مناصب حساسة في أجهزتها يقول المرتضى: «ولم يزل الصالحون والعلماء يتولون في أزمان مختلفة من قبل الظلمة»[٦٩] ويرد هذا الرأي إلى قاعدة (لا رأي لمقهور)[٧٠]، وإن لم يقفل باب الخروج على السلطان في حال المكنة[٧١]، وربما توسّع في شرح هذه المسألة في كتابه (رسالة في قتل السلطان)[٧٢].

ـ الشيخ محمد بن الحسن الطوسي المعروف بشيخ الطائفة (٣٨٥ ـ ٤٦٠هـ):

عاصر الشيخ الطوسي الدولة البويهية وحظي باحترام كبير من جانب خلفاء الدولة العباسية حتى جعل له خليفة الوقت (القائم بأمر الله) كرسي الكلام والإفادة.. وكان لهذا الكرسي يومذاك عظمة، وقدر فوق الوصف،

إذ لم يعط إلا لمن برز في علومه وتفوق على أقرانه، كما حظي باحترام وزراء الدولة البويهية وتولى زعامة الطائفة في عصره[٧٣]، فكان يعرف بشيخ الطائفة.

وكان الطوسي قدَ قرأ على الشيخ المفيد مدة خمس سنوات في بغداد، ثم أصبح أبرز طلاب الشريف المرتضى علم الهدى الذي قرر له مبلغ ١٢ دينار شهرياً، وقرأ عليه علم الكلام، وعلوم اللغة والأدب والتفاسير، والتزم سيرته في الفقه، كما قدّم شروحات لرأي أستاذه في مسائل عديدة، منها ما ذكره في كتابه (الغيبة) والذي انطوى على آراء غاية في الأهمية، أسس فيها لحقيقة إنسانية فطرية بديهية تقوم على أساس أن الخلق «لا يجوز أن يخلوا من رئيس في وقت من الأوقات»[٧٤] فالأصل عند الطوسي (وجوب الرياسة) مستدلاً على ذلك «ما ثبت كونها لطفاً من الواجبات العقلية فصارت واجبة، كالمعرفة التي لا يعرّى مكلف من وجوبها عليه» ويعزز هذا الرأي عقلياً «إن من المعلوم أن من ليس بمعصوم من الخلق متى خلو من رئيس مهيب يردع المعاند ويؤدب الجاني، ويأخذ على يد المتغلب وتمنع القوى من الضعيف وآمنوا ذلك وقع الفساد وانتشر الحيل وأكثر الفساد وقل الصلاح، ومتى كان لهم رئيس هذه صفته كان الأمر بالعكس من ذلك من شمول الصلاح وكثرته وقلة الفساد ونزارته، والعلم بذلك ضروري لا يخفى على العقلاء فمن دفعه لا يحسن مكالمته..»[٧٥].

كما حذا حذو أستاذه في مسألة طاعة السلطان الظالم وولاية الفقهاء في الحكومات الجائرة، فقد ذكر الطوسي في تلخيصه لكتاب (الشافي) لأستاذه الشريف المرتضى ما نصه: «أن تصرف الغاصب لأمر الأمة إذا كان عن قهر وغلبة، وسوّغت الحال للأمة الإمساك عن النكير، خوفاً وتقية، يجري في الشرع مجرى تصرف المحق في باب جواز أخذ الأموال

التي بقيت في يده، ونكاح السبي، وما شاكل ذلك، وإن كان هو بذلك الفعل موزوراً ومعاقباً..»[٧٦]، ويكرر الطوسي هنا رأي أستاذه المرتضى.

كما تناول في كتابه الفقهي (المبسوط) مسألة العمل في السلطة الظالمة، فأجاز إقامة الحدود والقضاء بين الناس في ظل حكومات الجور وقال ما نصه «ومن استخلفه سلطان ظالم على قوم وجعل إليه إقامة الحدود جاز له أن يقيم ما عليهم على الكمال ويعتقد أنه إنما يفعل ذلك بإذن من سلطان الحق (= الإمام المعصوم) لا بإذن سلطان الجور، ويجب على المؤمنين معونته وتمكينه من ذلك ما لم يتعد الحق في ذلك»، وبخصوص تولي الفقهاء الحكم والقضاء قال: «وأما الحكم بين الناس والقضاء بين المختلفين فلا يجوز أيضاً إلا لمن أذن له سلطان الحق في ذلك، وقد فوّضوا ـ أي الأئمة الإثني عشر ـ ذلك إلى فقهاء شيعتهم في حال لا يتمكنون فيه من توليته بأنفسهم، فمن تمكن من إنفاذ حكم أو إصلاح بين الناس أو فصل بين المختلفين فليفعل ذلك وله بذلك الأجر والثواب ما لم يخف على نفسه ولا على أحد من أهل الإيمان ويأمن الضرر فيه، فإن خاف شيئاً من ذلك لم يجز له التعرض لذلك على حال»[٧٧].

وسنجد أيضاً ضرورة للتذكير هنا بأن أصالة النظام السياسي كما يقدمها الشيخ الطوسي، ليست متّصلة بالشرعية واللاشرعية، فالطوسي في الوقت الذي يؤكّد فيه على وجوب الرياسة لا يتنازل عن الشرعية التي يمثلها الإمام، من خلال المعايير التي أشرنا إليها سابقاً في قياس مشروعية الدولة، كما تبلورت في الأدبيات الكلامية والفقهية الشيعية. ففي شروط وجوب الجمعة، وهي شروط على ضربين أحدهما يرجع إلى من وجبت عليه، والثاني يرجع إلى غيره، ومنها: السلطان العادل ـ أي الإمام المعصوم ـ ، أو من يأمره السلطان[٧٨]، كما وضع في مسألة وجوب الجهاد شرائط سبعة منها: ويكون هناك إمام عادل أو من نصبه الإمام

للجهاد[٧٩]، وفي الحدود يرى الطوسي في سياق رده على إشكالية حكم الحدود في حال الغيبة «فإن ظهر الإمام ومستحقوها باقون أقامها عليهم بالبينة والإقرار، وإن كان ذلك بموته كان الإثم في تفويتها على من أخاف الإمام وألجأه إلى الغيبة»[٨٠]، فمهمة الإمام الشرعي: الجهاد، وتولية الأمراء والقضاء، وقسمة الفيء واستيفاء الحدود والقصاصات[٨١].

وفي نصّ بالغ الأهمية ورد في كتاب (النهاية) للطوسي يجيب عن أسئلة جمّة حول العلاقة مع السلطان والعمل معه. يقول الشيخ الطوسي ما نصّه:

تولي الأمر من قبل السلطان العادل الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر الواضع الأشياء مواضعها، جائز مرغب فيه وربما بلغ حد الوجوب، بما في ذلك من التمكّن من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ووضع الأشياء مواضعها. وأما سلطان الجور، فمتى علم الإنسان أو غلب على ظنّه: أنه متى تولّى الأمر من قبله، أمكنه التوصل إلى إقامة الحدود والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وقسّم الأخماس والصدقات في أربابها وصلة الأخوان، ولا يكون في جميع ذلك مخلاً بواجب ولا فاعلاً لقبيح فإنه يستحب له أن يتعرّض لتولي الأمر من قبلهم، ومتى علم أو غلب على ظنه: أنه لا يتمكن من جميع ذلك، وأنه لابد أن يلحقه ضرب من التفريط في القيام بالواجبات أو يحتاج إلى ارتكاب شيء من المقبحات فلا يجوز له التعرّض له على كل حال، فإن ألزم الولاية إلزاماً لا يبلغ تركه إلى الخوف على النفس وسلب الأموال، غير أنه يلحقه بعض الضرر، وتحمل بعض الأثقال، فالأولى له أن يتحمّل ذلك ولا يتعرض لعمل السلطان».

أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، انتشارات قدس محمدي، قم (د.ت)، ص ٣٥٦ ومابعدها

يمكن القول بأن النصوص المتقدمة كانت تتردد في بطون الكتب الفقهية الشيعية، بل ثمة احتذاء حرفي لها في بعض كتب الفقهاء المتأخرين عن عصر المفيد والمرتضى والطوسي، فهذا القاضي عبد العزيز بن البراج الطرابلسي (٤٠٠ ـ ٤٨١هـ) في (المهذب) وابن إدريس في (السرائر في تحرير الفتاوى) ينسجان على منوال المفيد والمرتضى والطوسي في باب عمل السلطان[٨٢].

تقويم واستخلاص

لأول وهلة، توصلنا القراءة السابقة، في تكثيف شديد، إلى نتيجة تتظافر، في آن، مع ما توصل إليه بعض الباحثين، بحسب ما نقله حميد عنايت في كتابه الموسوم بـ(الفكر السياسي الإسلامي المعاصر) بما نصه «خلافاً لتصوير كوربان للشيعة بأنها حركة مذهبية صرفة تجنبت تماماً الأزمات الخارجية، فإن دمنيك سوردل يبين أن خصال الشيعة قبلت في الواقع تطورات يمكن أن تتضح فحسب عندما تدرس في ضوء الأوضاع والأحوال الإجتماعية والسياسية المتزامنة معها، وهو يدعم رأيه ببحث إحدى رسائل الشيخ المفيد، وهو أحد الثقات في سلسلة فقهاء الشيعة، ويبين من خلالها أن الخلاف بين الشيعة وسائر المسلمين في كثير من وجهات النظر الكلامية والسياسية قد بلغت أدنى حد لها نتيجة للجو السياسي الهادىء المستقر الذي نتج أساساً عن سلوك آل بويه المعتدل. ومن هنا هناك تفسير رائج أن الشيعة دائماً ما كانوا في خلاف مع الحكام ويعتبرونهم غاصبين للسلطة، وعندما يلاحظ أنه في مصادر قديمة مثل أعمال الشيخ الطوسي وابن دريس يوصي المسلمين بأن يبايعوا هذا النوع من الحكام الذي يسمى بالسلطان الحق العادل، ومثل هذا السلطان هو غير الإمام بالطبع»[٨٣].

وليس عنايت مجرد ناقل بل يختتم نقله بإفراد مساحة يعزز فيها تلك النتيجة بقوله «كان متكلمو الشيعة وفقهاؤهم قد بذلوا ذكاءً ملحوظاً في أفضل جزء من تاريخ التشيع في إيجاد طرق عملية للتوافق مع حكام العصر، وذلك حتى يضمنوا بقاء أتباعهم وأمنهم»[٨٤].

وهي نفس النتيجة التي توصل إليها وليفرد مادلونج مفيداً من رسالة المرتضى في (العمل مع السلطان)، وصادقت عليها المستشرقة الألمانية دروتيا كرافولسكي بما نصّه «إن الإمامية الإثني عشرية من بين الشيعة، إتّخذوا موقفاً معتدلاً تجاه الأكثرية السنية الموجودة في السلطة من خلال الخلافة، فقد وافقوا على التعايش والخضوع للخلافة السنية القائمة..»[٨٥].

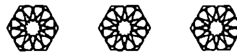
ونزيد على ما سبق، أننا من خلال استذكار مضامين الطوائف الثلاث من الروايات، والتعمّق في روايات الطائفة الثالثة ودلالاتها، وانعكاساتها على البحث الفقهي، سيما الأحكام الفقهية التي نتجت عن التوسل بتلك الروايات في إقرار نوع العلاقة المفترضة مع السلطان في عصر الغيبة كما دوّنها المفيد والمرتضى والطوسي، نصل إلى حقيقة جديدة تنضاف إلى الحقائق الأخرى، وهي أن الفقهاء إعترفوا بسلطة الدولة وأضفوا مشروعية على ممارساتها، وإن لم يرضوا باديء بدء أحداث أدنى تغيير في حيز الشريعة، وتحديداً في الأحكام ذات الصلة بالعمل الدولتي، فقد احتفظ الفقيه لنفسه بشرعية الإمامة/ النموذج، الذي نظّر له وشكّل وعيه من خلاله.

ويمكن القول تأسيساً على تلك القسمة، بأن الاعتراف بسلطة الدولة لم تكن على حساب اليقين الديني بالإمامة، فالفقه كما أسلفنا ظل يتبطن الإمامة كعقيدة فاعلة في الحقل التشريعي، وفي توجيه الوعي الفقهي العام، إذ تبقى الدولة في كل الأحوال في نظر الفقيه محاولة إلتفافية، وبالتالي غير شرعية لمصادرة الإمامة الإلهية التي اختصَّ الله بها السلالة النبوية من نسل علي وفاطمة عليها السلام.

ويبقى كنتيجة لانغماس الفقيه في الواقع الذي ظل غائباً في الذاكرة الجماعية الشيعية، أن ثمة تسوية للخلاف وتضاؤل فرص الصدام جرت بين فقهاء/متكلمي الشيعة والسلطة، بعد اعتراف الفقهاء للدولة بسيادتها ومشروعيتها السياسية، فيما يسجّل للدولة نجاحها الباهر في استدراج الفقيه الشيعي إلى حيّزها، بمنحه وجاهة ومكانة دينية واجتماعية من خلال كرسي الكلام والإفادة والمخصّصات المالية له ولطلابه.

بكلام آخر، بقي الفقه والكلام الشيعيان مشتملين على رؤية راسخة وتأسيسية للإمامة، والتي بلا شك تبطن موقفاً صلباً وحاسماً من السلطة أياً كان شكلها، ولكن جرى تعليقها في عملية إزاحة ضرورية وقتية لحساب إقامة حدود جديدة على هامش الإمامة مع سلطان الوقت.

وها نحن من كل ذلك نخلص في تكثيف شديد إلى أن الفقهاء والكلاميين الشيعة طابقوا في نظراتهم من الدولة كإطار للتوحّد السياسي نظراءهم السنة، حيث يؤخّر الفقهاء أولوية الإمامة، وتبعاً له أولوية النص، لحساب أولوية الواقع وتبعاً له أولوية المصلحة، وهذا الترتيب الجديد يلتقي مع مرمى الإجماع المنعقد على أن الهدف الأول للدولة هو تحقيق المصلحة، تلك المصلحة غير المنفصلة عن الشريعة، وأن عدم تحقيق الدولة الدينية بصورة كاملة لا يعني، إنفراط الرابطة السياسية أو تعطيل النظام، أو حتى تعطيل الشريعة، فقد أوجد الفقهاء صيغة تتموقع فيها الأحكام الشرعية داخل السلطة وتوجه سيرورة الدولة وإن بقي شكل السلطة ورموزها ممقوتين على الدوام.



هوامش الفصل الأول

(١) محمد بن يعقوب ابن إسحاق الكليني، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠١هـ، ج١، ص١٩٩؛ أنظر أيضاً: أبي جعفر محمد بن علي بن الحسن بن بابويه القمي، أمالي الصدوق، منشورات الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م، ص٥٣٨.

(٢) آية الله المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه أو فقه الدولة الإسلامية، الدار الإسلامية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ / ١٩٨٨م، ج١، ص١٤٠؛ عن مستدركات الوسائل، ج٣، ص٢٢٠، الباب ٢٥، من أبواب مقدمات الحدود الحديث ـ ١.

(٣) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م، كتاب الإمامة، ج٢٣، ص٣٢.

(٤) الكليني، الكافي، مج١، ص٣٠٣.

(٥) الحر العاملي، وسائل الشيعة، مؤسسة آل البيت الإسلامية، قم، ج١٨، ص٢٥.

(٦) الحر العاملي، الوسائل، ج١٨، ص٤٧.

(٧) المصدر السابق، ص٥٥٩.

(٨) الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج١١، ص٣٥.

(٩) الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج٧، الباب الأول، ص٢٩٨، رواية ٩٣٩٣.

(١٠) الحر العاملي، الوسائل، ج١٨، ص١٦.

(١١) الكليني، الكافي، مج٥، ص٢٣.

(١٢) عبد الهادي الفضلي، الدولة الإسلامية، دار الزهراء، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م، ص١٨. نقلاً عن جواهر الأخبار، ج٥، ص١٥٩؛ وانظر: آية الله العظمى السيد محمد الشيرازي، الفقه (كتاب الصلاة)، دار العلوم، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٨م، ج٢٦، ص٣٦١؛ عن محمد حسين الجواهري، جواهر الكلام في شرح شرائع الكلام، ج١١، ص١٥٨؛ وانظر: الشيخ حسين علي المنتظري،

دراسات في ولاية الفقيه، ج١، ص٤٤٤، عن الوسائل للحر العاملي ١٨/ ٧ الباب ٣، أبواب صفات الماضي، الحديث ٣.

(١٣) محمد بن علي بن بابويه المعروف باسم الشيخ الصدوق، من لا يحضره الفقيه، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، مج٤، ص٧١؛ وانظر: وسائل الشيعة، ج٢٧، باب ٣١، ص٣٠٠، رواية ٣٣٧٩٤.

(١٤) الشيخ محمد بن محمد بن النعمان البغدادي، المسائل الصاغانية، سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد، دار المفيد، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م، المسائل العشرة، ص٤٢. أنظر أيضاً: السيد الشريف المرتضى أبي القاسم علي بن الحسين الموسوي، المقنع في الغيبة، تحقيق السيد محمد علي الحكيم، نشرته مجلة تراثنا، نشرة فصيلة تصدرها مؤسسة آل البيت ﷺ لإحياء التراث، العدد الثاني (٢٧) السنة الرابعة / ربيع الآخر، ١٤١٢هـ، بيروت، ص٢٠٠.

(١٥) المسائل الصاغانية، مصدر سابق، ص٧٥.

(١٦) علي بن الحسين (الشريف المرتضى)، الشافي في الإمامة، حققه وعلّق عليه السيد عبد الزهراء الحسيني الخطيب، مؤسسة الصادق للطباعة والنشر، طهران ـ إيران، ط ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م، ج١، ص١١٢.

(١٧) وقد تنبّه لهذه الحقيقة أيضاً حامد الغار وخلص إلى «أن النظرية السياسية للشيعة الاثني عشرية، هي في المقام الأول جزء من تعريفها الشامل للإمامة: أن كامل الحكم الشرعي يعود إلى الإمام وحده.. وتلك المهمة السياسية للأئمة كانت تتعرّض للإحباط المستمر، وباختفاء الإمام الثاني عشر محمد المهدي عن الأنظار في سنة ٨٧٤م، اختفت من العالم حتى إمكانية ممارسة السلطة بشكل مشروع».
حامد الغار، بحث «دور العلماء المعارض في السياسية الإيرانية المعاصرة» من كتاب (إيران ١٩٠٠ ـ ١٩٨٠.. التحولات المعاصرة، القوى السياسية الاجتماعية، دور الدين والعلماء، التسلّح والسياسة)، مؤسسة الأبحاث العربية، مجموعة من الباحثين، الطبعة الأولى، نيسان (أبريل)، ١٩٨٠م، ص١٧٦.

(١٨) محمد بن محمد بن النعمان البغدادي، المسائل الصاغانية، مصدر سابق، ص٧٤.

(١٩) محمد بن محمد بن النعمان البغدادي، مسار الشيعة في مختصر تواريخ الشريعة، سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد، دار المفيد، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م، ص١٢٠.
ويقول الطوسي: «كان المعلوم من حال آبائه ـ أي الإمام المهدي ـ لسلاطين الوقت، وغيرهم أنهم لا يرون الخروج عليهم، ولا يعتقدون أنهم يقومون بالسيف، ويزيلون الدول، بل كان المعلوم من حالهم، أنهم ينتظرون مهدياً لهم. وليس لغير السلطان اعتقاد من يعتقد إمامهم إذا آمنوهم على ملكهم، ولم يخافوا جانبهم». وفي

الفقرة الأخيرة إشارة إلى أن حال الشيعة في عصر الغيبة الكبرى، هو حال الأئمة السابقين، أي انتظار خروج المهدي.
أنظر: أبي جعفر محمد الحسن بن علي الطوسي، الغيبة، ط. النجف / العراق، ١٣٨٥هـ / ١٩٦٥م، ص٢٠٠.

(٢٠) أيضاً: أبي زينب محمد بن إبراهيم النعاني، كتاب الغيبة تحقيق علي أكبر الغفاري، مكتبة الصدوق، طهران (د. ت)، ص٥٥٧.

(٢١) ذكر العلاّمة الحلّي في (كتاب الخمس) ما نصه «اختلف علماؤنا في الخمس في حال غيبة الإمام فأسقط قوم عملاً بالأحاديث الدالة على ترخيصهم ﷺ لشيعتهم فيه ومنهم من أوجب دفنه لما روي أن الأرض تخرج كنوزها عند ظهوره ﷺ ومنهم من يرى صلة الذرية وفقراء الشيعة على وجه الإستحباب ومنهم من يرى عزله فإن خشى من الموت وصى به إلى من يثق بدينه وعقله ليسلمه إلى الإمام إن أدركه وإلا وصى به إلى أن يظهر واختاره المفيد قال: لأنه حق مالك لم يوسم فيه ما يجب الانتهاء فيوجب حفظه وجرى مجرى الزكاة عند عدم المستحق فكما لا يحكم بسقوطها ولا التصرف فيها بل وجب حفظها بالنفس والوصية..».
أنظر: حسن بن يوسف ابن مطهر الحلّي، منتهى المطلب في تحقيق المذهب، مخطوطة ١٣١٦هـ كتابخانة اعتمادية لصاحبها علي محمد اعتماد بروجردي، الكاظمية، العراق، سنة ١٣٣٤هـ، ج٢ (كتاب الخمس)، ص٥٥٥.

(٢٢) أنظر: أبي جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي، المبسوط في فقه الإمامية، المصدر السابق، ج١، ص١٤٣. وأيضاً: النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، انتشارات قدس محمدي، قم ـ إيران (د.ت)، ص١٠٣. أيضاً: الشيخ أبي جعفر محمد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلي، كتاب السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ، ج١، ص٢٩٠ ـ ٢٩٢، وج٢، ص٣ ـ ٤، ٢٤، ٢٥، ٢٦.
أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن الحلّي المعروف بـ المحقق الحلّي، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، دار الأضواء، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م، ج١، ص٩٤، ٣٠٧، ٣٤٣، ٣٤٤. وأيضاً: لنفس المصنف: المختصر النافع في فقه الإمامية، دار الأضواء، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م، ص٥٩، ١٣٣، ١٣٩.
يحيى بن سعيد الحلّي (٦٠١ ـ ٦٩٠)، الجامع للشرائع، دار الأضواء، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م، ص٩٤.
أبي جعفر محمد بن علي الطوسي المعروف بابن حمزة (من أعلام القرن السادس عشر الهجري)، الوسيلة إلى نيل الفضيلة، تحقيق الشيخ محمد الحسون، منشورات

مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، مطبعة الخيام، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م، ص١٠٣، ١٩٩، ٢٠٩.
حمزة بن عبد العزيز الديلمي الملقب بسلاّر (ت ٤٦٣هـ)، المراسم في الفقه الإمامي، تحقيق وتقديم د. محمود البستاني، منشورات جمعية منتدى النشر / النجف الأشرف، دار الزهراء، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى ١٩٨٠ في صلاة الجمعة، ص٧٧، ويذكر الخوانساري في (روضات الجنات) أن سلاّر: «أول من اخترع القول بحرمة إقامة الجمعة في زمن الغيبة)، المصدر، ج٢، ص٢٥٩.

(٢٣) ثمة طائفة من الروايات والأحاديث في المصادر الشيعية تحظر على الشيعة مخالطة السلطان وتحذر من التقارب معه، منها حديث عن الرسول ﷺ: «إياكم ومخالطة السلطان فإنه ذهاب الدين وإياكم ومعونته فإنكم لا تحمدون أمره»، وفي رواية عن الإمام علي عليه السلام: «باعد السلطان لتأمين خدع الشيطان» ـ محمد ري شهري ـ ميزان الحكمة، مصدر سابق، ج٤، ص٥١٠ ـ ٥١١.

(٢٤) أفرد الشيخ الصدوق باباً بعنوان (ماروي في ثواب المنتظر للفرج) وأورد روايات تؤكد على فضل الانتظار منها ما روي عن الرسول ﷺ: «أفضل أعمال أمتي انتظار الفرج» وروايات أخرى عن الأئمة «المنتظر لأمرنا كالمتشحط بدمه في سبيل الله» وروايات تدعو للصبر والاعتزال «فعليكم بالصبر فإنه إنما يجيء الفرج على اليأس فلقد كان الذين قبلكم أصبر منكم». أنظر: أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ غيران، محرم الحرام، ١٤٠٥هـ، ص٦٤٥.

(٢٥) بجانب التراث الروائي الداعي إلى الانتظار هناك تراث التحذير من الخروج كرواية ربعي عن الإمام علي بن الحسين عليه السلام: «والله لا يخرج واحد منا ـ أي من الشيعة ـ قبل خروج القائم عليه السلام إلا كان مثله مثل فرخ طار من وكره قبل أن يستوي جناحاه فأخذه الصبيان فعبثوا به». أنظر: أبي جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني، الفروع من الكافي، ج٨، دار صعب، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠١هـ، ص٢٦٤.

(٢٦) الشيخ محمد بن حسن الطوسي، التهذيب، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، مج٣، ص٢٣٩.

(٢٧) شمس الدين السرخسي، المبسوط، مصر، طبعة ١٣٢٤هـ، ج٢، ص٢٣.

(٢٨) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، مج١، ص٤٦.

(٢٩) المصدر السابق، مج١، ص٦٢.

(٣٠) المصدر السابق، مج٤، ص٢٢٠. أنظر: محمد بن حسن الطوسي، الاستبصار، المجلد الأول، باب ١٣٨، ص٢٣٦.

(٣١) الطوسي، التهذيب، مج٦، ص٣٣٠.

(٣٢) الطوسي، الاستبصار، مج٦، ص٣٣٣.

(٣٣) محمد بن علي بن بابويه المعروف بالشيخ الصدوق، من لا يحضره الفقيه، مج٣، ص١٧٥.

(٣٤) الصدوق، من لا يحضره الفقيه، مج٤، ص٣٦٦.

(٣٥) الطوسي، الاستبصار، مج٨، ص١٦٨.

(٣٦) الصدوق، من لا يحضره الفقيه، مج٤، ص٣٩٤.

(٣٧) الحر العاملي، الوسائل، ج١١، ص٢٧٢.

(٣٨) العاملي، الوسائل، ج١٦، ص٥٩٤.

(٣٩) ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ج١٩، ص١٧.

(٤٠) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، مصدر سابق، ج٢٣، ص٣٢.

(٤١) الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج١١، ص١٣١.

(٤٢) العاملي، الوسائل، ج١١، ص٤٧٢.

(٤٣) العاملي، الوسائل، ج١١، ص٤٧٢.

(٤٤) المنتظري، مصدر سابق، ج١، ص١٧٦.

(٤٥) المصدر السابق، ج١، ص١٧٩ عن كتاب سليم بن قيس الهلالي، ص١٨٢.

(٤٦) المصدر السابق، ج١، ص١٩٥ عن تحفا لعقول ص٣٢١.

(٤٧) د. محمد وصفي أبو مغلي، إيران دراسة عامة، منشورات مركز دراسات الخليج العربي لجامعة البصرة، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م، ص٢١١.

(٤٨) علي الشابي، الشيعة في إيران، الجامعة التونسية، مركز الدراسات والبحوث والنشر، ١٩٨٠م، ص١٣٣.

(٤٩) د. إبراهيم سلمان الكروي، البويهيون والخلافة العباسية، مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م، ص١٨٣. وانظر: المسعودي، التنبيه والإشراف، ص٢٥٥ ـ ١٥٦.

(٥٠) توقف كثير من الباحثين في حالة تأمل عند رواية ابن الأثير بما نصّها: «أن معز الدولة بعد دخوله بغداد فكّر بالقضاء على الخلافة العباسية وأن يستبدل بالعباسي

علوياً، لكن بعض أصحابه وخواصه نهروه عن ذلك بشدة قائلين: ليس هذا رأي، فإنك اليوم مع خليفة تعتقد أنت وأصحابك أنه ليس من أهل الخلافة ولو أمرتهم بقتله لقتلوه مستحلين دمه، فإذا أجلست بعض العلويين خليفة إن معك من تعتقد أنت وأصحابك صحة خلافته فلو أمرهم بقتلك لفعلوه» ويستدل د. كوثراني بهذه الرواية بما نصه «ودلالة هذا الخبر واضحة في استبعاد الجانب الديني، أو العقائدي المذهبي عن الموقف البويهي المتخذ. فهذا الأخير كان سياسياً صرفاً»، فيما شرح محمد سرور هذه المحاورة بما نصه: «عدل معز الدولة بن بويه عن عزمه لما قد يتعرض له سلطانه من خطر بسبب وجود خلافة علوية يطيعها الجند، من الديلم، ويكونون أداة في يد الخليفة يستغلها لمصلحته متى شاء، وفضّل أن يستبد بالسلطة في ظل خليفة عباسي ضعيف على أن يكون تابعاً لخليفة يعترف بإمامته..».

أنظر على التوالي: ابن الأثير ـ الكامل في التاريخ، دار الفكر، بيروت ١٩٧٩، مج٨، ص٤٥٢.

وانظر: د. وجيه كوثراني، الفقيه والسلطان، دار الراشد، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٨٩٨م، ص٢١.

وانظر: د. محمد جمال الدين سرور، النفوذ الفاطمي في بلاد الشام في القرنين الرابع والخامس بعد الهجرة، دار الفكر العربي، بيروت، د. ت، ص٨٠.

(٥١) علي الشابي، الشيعة في إيران، مصدر سابق، ص١٣٤.

(٥٢) محمد باقر الخوانساري، روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، الدار الإسلامية، بيروت ١٤١١هـ / ١٩٩١م، ج٦، ص٢٠٤.

(٥٣) تستغرق فترة النواب الأربعة سبعين عاماً هي مدة الغيبة الصغرى للإمام المهدي، تولى فيها نواب أربعة هم: عثمان بن سعيد العمري (ت ٢٦٢هـ)، ومحمد بن عثمان بن سعيد العمري (ت٣٠٥هـ)، وأبو القاسم الحسين بن روح، وعلي بن محمد السمري (ت٣٢٩هـ)، عملية الاتصال المباشر بالإمام المهدي بلّغوا خلالها ما يصدر عنه من رسائل واستفتاءات في فترة الغيبة الصغرى، حتى وصلت رسالة من الإمام المهدي إلى السمري جاء فيها: «بسم الله الرحمن الرحيم، يا علي بن محمد السمري، أعظم الله أجر أخوانك فيك، فإنك ميت ما بينك وبين ستة أيام، فاجمع أمرك، ولا توصي إلى أحد يقوم مقامك بعد وفاتك، فقد وقعت الغيبة التامة فلا ظهور إلا بعد إذن الله تعالى..»، فمات السمري بعد أيام من الرسالة، فكانت بداية الغيبة الكبرى.

(٥٤) محمد ري شهري، ميزان الحكمة، الدار الإسلامية، بيروت ١٩٨٥، مج٨، ص٤١٠ ـ ٤١١.

(٥٥) الشيخ آقا بزرك طهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، دار الأضواء، بيروت، الطبعة الثانية، ج١٥، ص٣٤٥.

(٥٦) أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، الفهرست، مصدر سابق، ص١٨٩؛ وانظر أيضاً: الحافظ محمد بن علي بن شهر آشوب المازندراني (ت. ٥٨٨هـ). معالم العلماء، في فهرست كتب الشيعة وأسماء المصنفين منهم قديماً وحديثاً، هو تكملة لفهرست الطوسيّ، منشورات المطبعة الحيدرية، النجف، ١٣٨٠ه / ١٩٦١م، ص١١١.

(٥٧) في رواية الحسن بن علي بن شعبة الحراني عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «العلم لهم ـ أي لسلاطين الجور ـ والكسب معهم بجهة الولاية لهم، حرام محرم، معذّب فاعل ذلك على قليل من فعله أو كثير، لأن كل شيء من جهة المعونة له معصية كبيرة من الكبائر، وذلك إن في ولاية الوالي الجائر دروس الحق كله.. فلذلك حرّم العمل معهم، ومعونتهم، والكسب معهم، إلا بجهة الضرورة نظير الضرورة إلى الدم والميتة». أنظر: الشيخ محمد بن الحسن الحر العالمي، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، تحقيق الشيخ عبد الرحيم الرباني الشيرازي، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت (د.) الجزء (١٢ التجارة)، ص٥٥.

(٥٨) الشيخ المفيد محمد بن محمد بن محمد النعمان، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، دار الكتاب الإسلامي، بيروت ـ لبنان، ١٩٨٣، ص٤١.

(٥٩) الشيخ محمد بن محمد بن النعمان البغدادي، مسار الشيعة في مختصر تواريخ الشريعة، سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد (٧)، دار المفيد، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م، المسائل الجارودية، ص٤٤.

(٦٠) الشيخ محمد بن محمد بن النعمان البغدادي، المسائل الصاغانية، سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد، دار المفيد، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م، المسائل العشرة، ص١٠٦.

(٦١) الشيخ المفيد، مسار الشيعة في مختصر تواريخ الشريعة، مصدر سابق، ص١٤، الرسالة الأولى في الغيبة.

(٦٢) الشيخ المفيد، مسار الشيعة في مختصر تواريخ الشريعة، مصدر سابق، ص١٤، الرسالة الأولى في الغيبة.

(٦٣) الشيخ محمد بن محمد بن النعمان البغدادي، المقنعة، سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد، دار المفيد، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م، ص٨١٠.

(٦٤) وقد أخذ بهذا الرأي أغلب فقهاء الشيعة ممن جاءوا بعد المفيد مثل المرتضى، والطوسي، وابن زهرة وابن إدريس، ويحيى بن سعيد الحلّي..

(٦٥) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، جزء صفر، مؤسسة الوفاء، بيروت ١٩٨٣م، ص١٦٣.

(٦٦) أبي القاسم علي بن الحسين الموسوي الشريف المرتضى، الانتصار، دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م، ص١ ـ ٢.

(٦٧) المصدر السابق، مقدمة السيد محمد رضا الخرساني، ص٢٥.

(٦٨) رسائل الشريف المرتضى، إعداد السيد مهدي رجائي، دار القرآن الكريم مدرسة الآية الله العظمى الكلبيكاني، قم ـ إيران، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م، المجموعة الثانية، ص٢٩٤.

(٦٩) رسائل الشريف المرتضى، المصدر السابق، ص٩٢ ـ ٩٢.

(٧٠) الشريف المرتضى، الشافي في الإمامة، مصدر سابق، ج٤، ص٢٥٥.

(٧١) يتفق المرتضى مع القاضي عبد الجبار المعتزلي في معرض المساجلة العقدية في (المغني) و(الشافي في الإمامة) في وجوب مدافعة الظالم وإن بلغت القتل بقوله: «أن لا ينكر أن يكون قتله وقع على هذا الوجه، لأن في تمسّكه بالولاية عليهم وهو لا يستحقها، في حكم الظالم لهم، فمدافعته واجبة»، المصدر السابق، ج٤، ص٢٦٠.

(٧٢) محسن الأمين، أعيان الشيعة، حققه وأخرجه حسن الأمين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، ط١٩٨٣، ج٩، ص١٥٩.

(٧٣) لم يزل الشيخ الطوسي في بغداد مأوى للإفادة ومرجعاً للشيعة حتى ثارت القلاقل والفتن بين الشيعة والسنّة واتّسع نطاقها فأحرقت مكتبة الشيعة التي أنشأها أبو نصر سابور بن أردشير وزير بهاء الدولة البويهي التي بناها في بغداد سنة ٣٨١هـ على مثال بيت الحكمة الذي بناه هارون الرشيد، واتسعت الفتنة لتحرق مكتبة الطوسي وكرسيّه (كرسي الكلام) ونهبت داره عند مجيء طغرل بيك السلجوقي سنة ٤٤٩هـ فنزح الشيخ الطوسي إلى النجف. أنظر: أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي ـ رجال حول الطوسي، حققه وعلّق عليه وقدم له السيد محمد صادق آل بحر العلوم، الطبعة الأولى، ١٣٨١هـ / ١٩٦١م، المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف ـ العراق، المقدمة، ص١٣.

(٧٤) أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، الغيبة، مؤسسة أهل البيت، بيروت، ط ١٤١٢هـ / ١٩٩١م، ص٣.

(٧٥) المصدر السابق، ص٤ ـ ٥.

(٧٦) أبو جعفر الطوسي، تلخيص الشافي، ج١، ق٢، ص١٥٨، تحقيق السيد حسين بحر العلوم، طبعة النجف الأشرف ـ العراق، سنة ١٣٨٣ه ـ ١٣٨٤هـ.

(٧٧) أبو جعفر الطوسي، المبسوط في فقه الإمامية، المكتبة المرتضوية، المطبعة الحيدرية، طهران، صفر ١٣٨٧هـ، ص٢٨٣، ٢٨٤.

(٧٨) أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، رسائل الشيخ الطوسي، مؤسسة أهل البيت، بيروت ١٤١٢هـ / ١٩٩١م، ص١٨٩ ـ ١٩٠.

(٧٩) المصدر السابق، ص٢٤١.

(٨٠) الطوسي، الغيبة، مصدر سابق، ص٦٤.

(٨١) المصدر نفسه، ص٩.

(٨٢) أنظر: القاضي عبد العزيز بن البراج الطرابلسي، المهذب، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، عام ١٤٠٦هـ، ج١، الصفحات من ٣٤٦ ـ ٣٤٨؛ وانظر: ابن إدريس، السرائر في تحرير الفتاوى، مصدر سابق، ج٢، ص٢٠٢ ـ ٢٠٣.

(٨٣) أحمد عنايت، الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، ترجمه عن الفارسية وراجعه عن الأصل الإنجليزي د. إبراهيم دسوقي شتا، مكتبة مدبولي ـ القاهرة، ١٩٨٩م، ص٥٧. وقد ارتكب أحمد كسروي (ت. ١٩٤٦م) وهو أحد المؤرخين الإيرانيين الأكثر إثارة للجدل نفس خطأ كوربان بقوله أن «علماء الشيعة معارضون دائماً لأي نوع من المفاهيم عن الدولة والنظام السياسي بسبب حصرهم الشرعية في حكومة الأئمة»، عنايت، ص٣٢٩، عن: أحمد كسروي ـ دين وسياست، تهران، ١٣٤٨، ص١١.

(٨٤) عنايت، المصدر السابق، ص٥٩.

(٨٥) الاجتهاد، مجلة متخصصة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي والإسلامي، تصدر عن دار الاجتهاد، بيروت، عدد٣، ربيع ١٩٨٩م، بحث دورتيا كرافولسكي (السلطة والشرعية: دراسة في المأزق المغولي، الفقه والفقهاء والدولة، صراع الفقهاء)، ١١٥.

الفصل الثاني

الفقيه وفتنة الدولة

استعرضنا في الفصل السابق المخاضات الداخلية التي شهدتها الجماعة الشيعية في الفترة المبكرة لمرحلة ما بعد الغيبة الكبرى، وهي مخاضات ربما لم يمرَّ عليها من وجهة نظر أخرى ما يكفي من الوقت للتأسيس لبنى نظرية شيعية صلبة حول الممارسة السياسية وبخاصة العلاقة مع السلطان، وإلى جانب ذلك الوضعية القلقة التي عاشها الشيعة في تلك الفترة والناشئة عن قرب وقوع الغيبة والشعور المشحون بالحاجة إلى ملء فراغ مجهول المدى، فكان جيل الفقهاء الأوائل يصدرون عن خلفية نصوصية، غير مكيّفة مع الواقع الجديد الراهن، أي في واقع الأمر هم يؤسسون للتجربة الأولى لكيفية التعاطي مع النص والواقع في آن واحد، ولذلك صار ممكناً رؤية معالجة سياسية محضة لمسألة يعتقد الشيعة باندكاكها في الحيز الديني وهي العلاقة مع السلطة والعمل مع السلطان والمحدّدات التي يجب أن تكون عليها رؤية كليّة الدولة في عصر الغيبة.

وكاد خط الإجتهاد والتجديد أن ينشق عن تحولات عميقة في الفكر الإمامي الشيعي في ظل دولة البويهيين، لولا الاضطِراب السياسي العنيف الذي شهدته بلاد الإسلام على أرضية مذهبية. فقد بات معروفاً أن كل دولة قامت في تاريخ المسلمين بعد القرن الثالث الهجري كانت تتخذ لها مذهباً يضفي عليها شرعية دينية، وتستخدمه في ردع خصومها، فدولة السلاجقة (٤٤٧/ ٥٩٠هـ/ ١٠٥٥/ ١١٩٣) اعتنقت المذهب الشافعي عقب سيطرة

طغرل بيك على بغداد عام ٤٤٧هـ/ ١٠٥٥م، وأعلن طغرل بيك تأييده للخليفة وانتصاره لأهل السنة ومناهضة الشيعة. وبنهاية النصف الأول من القرن الخامس الهجري باشر الوزير السلجوقي السني عميد الملك الكندري (قتل سنة ٤٥٦هـ) حملة كراهية ضد الشيعة وفتك بهم، وأمر بلعنهم في المساجد[١].

ويمكن إدراك انعكاسات التحول السياسي عقب انهيار الدولة البويهية، وما تجلى في تداعيات يمكن إيجازها في التوقّف شبه التام لاتجاه التجديد الفقهي الذي بدأه المفيد والمرتضى والطوسي، فقد تعرّض هذا الإتجاه إلى ضغوط قاسية، وبات يفتقر للحماية والتشجيع والمناخ التحرري العلمي الذي هيأته الدولة البويهية للفقيه، كيما ينتج تصورات متقدّمة وإيجابية، فيما تنامت الميول الإنعزالية، والإنغلاق على الذات، حتى فوجئنا بالشيخ الطوسي وهو رائد التجديد في الفكر الأصولي الشيعي والمنفتح على فكر الآخر، ينفصل عن مرحلة بغداد وما حملت من تراث تجديدي، ويدخل في مرحلة محافظة منذ انتقاله إلى النجف الأشرف، وصار يقدح من طرف خفي في مرحلة بغداد بصورة وأخرى بما نصّه: «إن كثيراً من أصحابنا وأصحاب الأصول ينتحلون المذاهب الفاسدة وإن كانت كتبهم معتبرة»[٢] فيما تمهد مثل هذه الآراء الطريق أمام اتجاه سلفي ينزع نحو الإنحباس في حيز النص، والأخطر منه هو تبني نظرات وأحكام تشاؤمية سلبية، مثل فتوى الفقيه الشيعي حمزة بن عبد العزيز السالار (أو السلاّر) (ت٤٦٣هـ) وهو من تلامذة المفيد ومن أخص خواص المرتضى وتلامذته المقربين، بحرمة صلاة الجمعة بعد سقوط الدولة البويهية الشيعية، وبهذا يعدّ سلاّر «أول من اخترع القول بحرمة إقامة الجمعة في زمن الغيبة»[٣]، كما توقف الشيعة عن أداء صلاة الجمعة في مسجد براثا[٤].

وعلى امتداد أكثر من قرن إنحسر النشاط العلمي التجديدي في الوسط

الشيعي، فيما انتعشت البحوث التقليدية جنباً إلى جنب الإنقسام الخطير وسط الجماعة الإسلامية والذي برز في صورة محاجّات عقدية عقيمة بين السنة والشيعة، وعكف الطرفان على البحوث الكلامية والفقهية وأقحمت القواعد في تلك السجالات ما أدى إلى وقوع الفتن والإضطرابات الداخلية راح ضحيتها علماء كبار من الطرفين.

وفي ظروف عصيبة كهذه، لجأ الطرفان المتمذهبان للإعتصام بالتراث الخاص الداخلي، والتحصّن في قلاع المذهب ودرء هجمات الخصوم عنها، بالإكتفاء بالحد الأدنى من الأعمال التي تظهر هوية المذهب، كرصد النصوص الدينية (القرآنية والنبوية عند السنّة زائداً الإمامية عند الشيعة) أو الشرح والتعليق على كتب إمام من الأئمة أو أحد أقطاب المذهب، في عملية أقرب إلى ما يمكن الإصطلاح عليه برد الفعل الوقائي، ممثلاً في نزعة سلفية تقليدية ذات أفق ضيق وشديد الخصوصية.

وقد انتشرت هذه الظاهرة بعد سقوط الدولة البويهية، فعلى الجانب الشيعي ظهر ابن الشيخ الطوسي، أبو علي الطوسي (ت ٥١٥هـ)، فأصبح من كبار رواة الحديث وخلفه ابنه أبو نصر محمد بن أبي علي الطوسي (ت٥٤٠هـ) وكان أيضاً محدّثاً، كما برز فيما بعد الشيخ أحمد بن علي الطبرسي المعروف بالشيخ الطبرسي (ت ٥٨٨هـ) وكان مسلكه أخبارياً محض، وقد كرّس هؤلاء جهودهم في الإبقاء على نقاوة النص الديني وحضوره المركزي الفعال، وتصفيته من الاجتهادات والتدخلات العقلية.

ويمكن القول، بأن جواً من السكون ساد المجال الفكري الشيعي منذ وفاة الشيخ الطوسي، إذ عاد طابع المحاكاة والنقل الحرفي يصبغ النشاط الفكري الشيعي خلال هذه الفترة، ولم يتجاوز الفقيه حدود نقل الروايات، فغلبت روح التقليد على فقهاء هذه المرحلة، وأصبح التدين بأقوال السلف طريقة جديرة بالإتّباع عند الجماعة الشيعية، وصار التعليم الديني مقتصراً

على الكتب الأربعة (الكافي، من لا يحضره الفقيه، التهذيب، الاستبصار)، والتي أصبحت مصدراً مباشراً للأحكام الشرعية وحيّزاً نهائياً لعمل الفقيه، يستمد منه فتاويه بناء على الأصول الأربعمائة المقررة منذ عصر أئمة أهل البيت ﵈، حيث الإعتقاد قائم على أن الناس لا يحتاجون إلى تنوّع الأخبار وإلى العمل بالأدلة العقلية والتي امتدت منذ زمن الشيخ (= الطوسي) إلى عصر العلامة (= الحلي)[٥].

تجديد الوعي الفقهي

بقيت الميول السلفية تتنامى وسط الشيعة وتنتشر على مساحات واسعة من الوجودات الإجتماعية الشيعية في العراق وإيران وغيرها، حتى الربع الأخير من القرن السادس الهجري، لتبدأ إرهاصات تحول فقهي عميق بظهور محمد بن منصور إبن إدريس الحلي (ت ٥٩٨هـ)، حيث حطّم هذا الفقيه حاجز التقليد، وبدّد السكون الشيعي، إيذاناً بنهاية عصر التقليد المطلق للشيخ الطوسي الذي أطبقت شخصيته الفقهية على حركة الفقه الشيعي لفترة طويلة من الزمن، وبظهور إبن إدريس الحلي إنهار سدٌ منيع أمام حركة الإجتهاد الشيعية، عبّر عن نفسه بالخروج على آراء الشيخ الطوسي في الفقه والأصول.

واقتفى ابن إدريس في كتابه (السرائر) أثر أستاذه ابن زهرة الحسيني الحلبي (ت ٥٨٥هـ)، الذي عارض في كتابه (الغنية) الأدلة الواردة في كتاب (العدّة) للطوسي، واستنكر في سجال فقهي، مذهب القائلين بافتقار الشيعة إلى تراث أصولي خاص بهم، وهو سجال متطور على سجال مماثل في عهد الشريف المرتضى.

وجاء ابن إدريس الحلي ليكمل وبكفاءة عالية وجرأة فريدة مسيرة التجديد المنقطعة منذ عهد الشيخ الطوسي، وحمل على جمود مقلدة

الطوسي من رجال عصره، فكان يرمي من حملته وضع الدليل العلمي التجريدي مكان شخصية الشيخ الطوسي التي فرضت سطوة معنوية على فقهاء القرنين الخامس والسادس للهجرة، وأكّد في مقدمة كتابه على تديّنه بالأدلّة دون التفات إلى أصحابها «فعلى الأدلة..أعمل، وبها آخذ وأفتي وأدين الله تعالى، ولا التفت إلى سواد مسطور، وقول بعيد عن الحق مهجور، ولا أقلد إلا الدليل الواضح والبرهان اللائح، ولا أعرّج إلى أخبار الآحاد التي اعتمدها الطوسي فهل هدم الإسلام إلا هي..» بل أن ابن إدريس جعل ذلك باعثاً على وضعه الكتاب «وهذه المقدمة أيضاً جملة من بواعثي على وضع كتابي هذا..»[٦].

ولا شك، أن للظروف السياسية الجديدة تأثيراً واضحاً على نشاط إبن إدريس، الذي شهد انهيار السلطنة السلجوقية، واستقلال الخلافة العباسية سنة ٥٩٠هـ/ ١١٩٣م، والأجواء الجديدة المؤاتية والباعثة على استئناف النشاط الفقهي التجديدي، وخصوصاً في عهد الخليفة الناصر لدين الله العباسي (٥٧٥ ـ ٦٢٢هـ) الذي كتب على يده انقراض دولة آل سلجوق بالكلية، وكان يميل إلى التشيّع بل على حد إبن الطقطقي أنه: «كان يرى رأي الإمامية»[٧].

وما يجوز قوله هنا، أن هذه الأجواء الإيجابية شجّعت ميول التجديد لدى ابن إدريس، ونفخت روحاً جديدة في جسد التجديد الشيعي، كيما يبدأ ثورته على المقلّدة، إيذاناً بإعادة فتح باب الإجتهاد الذي أقفل سريعاً بعد الطوسي، وإعادة الإعتبار للعقل، الذي أقصي من موقعه وغيّب عن مسرح النشاط الفقهي الشيعي، ولذلك كان اندفاعة إبن إدريس ونزعته التحرّرية لم تخل من تجاوزات وردود فعل سلبيّة على مرحلة الإنحسار والجمود التي تلت عهد الطوسي، فقد اعتبرت ثورته خروجاً في أحد فصولها على النص بدعوى الآحادية (= أخبار الآحاد).

ولكن ما يعنينا هنا، أن حملة إبن إدريس على المقلّدة تمحورت حول الانتصار للعقل، حيث منحه رجحاناً، ويمكن الجزم بأن ابن إدريس يعدُّ أول من بلور لنا القضية الأصولية مستفيداً دون شك من جهود الفقهاء السابقين، حيث حصر مصادر التشريع في الفقه الشيعي[٨] في أربعة وقال ما نصّه: «.. فإن الحق لا يعدو أربع طرق: أما كتاب الله سبحانه، أو سنة رسوله ﷺ المتواترة المتفق عليها، أو الإجماع، أو دليل العقل، فإذا فقدت الثلاثة، فالمعتمد في المسائل الشرعية عند المحققين الباحثين عن مأخذ الشريعة، التمسك بدليل العقل فيها..»[٩].

فثمة خروج عن النسقية التقليدية للفقه الشيعي بدأ في هذه الحقبة، سهّل الطريق إلى التحرر من قيود الإطار الفقهي التقليدي، نلحظه لأول وهلة في تبدّل اللغة المستعملة في صياغة الفتاوى والأحكام، وتالياً تبدل فحواها ومضامينها، تعكس تبدّل الأحوال والزمان، كما تعكّس تأثيرات تمادي الزمان عن عصر النص في النشاط الفقهي، فنجد أن التقيّد بشرط وجود الإمام في القضاء ونفاذ الأحكام وما يدخل حسب ما تنص مدونات الإتجاه الأصولي في حيز صلاحيات الإمام الخاصة، بدأ يخفّ لصالح المعطيات الواقعية التي تفرض نفسها على الفقيه، فنجد إلى جانب محمد بن إدريس الحلي، الفقيه يحيى بن سعيد الحلي (٦٠١ ـ ٦٩٠هـ) ويذهب هذان الفقيهان إلى تقرير أن ولاية القضاء ليست متوقفة على وجود الإمام، بل هي منوطة بتحقق شروطها، وهي على رأي ابن إدريس: «العقل، والرأي، والحزم، والتحصيل، وسعة الحلم، والبصيرة بالوضع، والتواتر بالفتيا، والقيام بها، وظهور العدالة، والتدين بالحكم والقوة على القيام به، ووضعه مواضعه»[١٠] وعلى رأي يحيى بن سعيد: «إذا كان الرجل عاقلاً، بصيراً، كاملاً، كاتباً، عالماً بالقضاء، ديناً ورعاً، فهو أهل لولاية القضاء»[١١].

بل ذهب إبن إدريس إلى أبعد من ذلك بتوسيع حيز النيابة للفقيه عن الإمام، بقوله «وأما ما يوجب الحدود، فالصحيح من أقوال طائفتنا، وذوي التحصيل من فقهاء عصابتنا، لا يفرقون بين الحدود وبين غيرها من الأحكام الشرعيات، في أن للحاكم النايب من قبل الإمام أن يحكم فيها بعلمه كما أن للإمام ذلك، مثل ما سلف في الأحكام التي هي غير الحدود، لأن جميع ما دل هناك، هو الدليل ها هنا..»(١٢).

وقد انعكست ثورة ابن إدريس، زائداً حركة مدرسة حلب العقلية العرفانية، في هيئة ردود أفعال متباينة، استعلنت نفسها في اتجاهين:

الأول: أثري، نقلي (وليس بالضرورة أن يكون هذا الإتجاه إخبارياً محضاً) مثّله السيد علي بن طاووس (ت ٦٦٤هـ)، ظهر كرد فعل على الإتجاه التجديدي في الفقه، وامتنع عن الإفتاء (وسيأتي شرح ذلك لاحقاً).

الثاني: إجتهادي، عقلاني، تمثّله ثلة من كبار علماء مدرسة الحلة، وجاء هذا الإتجاه إستجابة للظروف الجديدة التي أعقبت سقوط بغداد سنة ٦٥٦هـ، والمصاهرة الجديدة بين علم الكلام والفقه بعد وصول الخواجة نصير الدين الطوسي واجتماعه بفقهاء الحلة بأمر من هولاكو.

الإتجاه النقلي

نشأ هذا الإتجاه كما ألمحنا لذلك، كرد فعل على المنحى العقلاني المتنامي في أوساط علماء العراق، وعلماء بغداد والحلة على وجه الخصوص، رغم كونه ينتمي في تكوينه الفقهي والعلمي إلى المدرسة الأصولية، فابن طاووس الممثل الأبرز والأكبر في هذا الإتجاه هو سليل مدرسة أصولية، بل يضع من القطب الأصولي الشيخ الطوسي، في مرتبة الملهم والمحور الذي يجب التمسك به، كما يضع كتبه مصدراً أساسياً للعلم والمعرفة، فهو يوصي ابنه بمطالعة كتب أبي جعفر الطوسي «فإنه

رحمة الله ما قصّر فيما هداه الله جلّ جلاله إليه ودلّه عليه» كما أوصى ابنه بالنظر في كتب الأصول العقلية «فهيّأ الله جلّ جلاله كتباً في الأصول يكفيك أن تنظر فيها وتعرف ما تريد معرفته»(١٣).

ولكن بن طاووس الذي يرى إيغال أصحابه في العقلانية، يرتد سريعاً في اتجاه معاكس متبنّياً نزعة سلفية تقليدية، تقف عند حدود النقل والإقتباس الجامد للنصوص، فمصنفاته التي تربو على الأربعين مصنفاً، تشي بميل مفرط نحو النقل، وفي أقصى خروجاته يصل إلى النسج على منوال مصنفات أخرى أو الشرح عليها، وهو في الغالب يقصر دوره على السعي إلى تصنيف وتجميع الروايات والنصوص المنقولة عن الرسول ﷺ وأهل البيت عليهم السلام وإدراجها في سياقات لاهوتية محددة، وربما وجد في المصنفات الأثرية النقلية لمن كان قبله ما يفتح الشهية على هذا النوع من التصنيف السهل والمبرىء للذمة، من قبيل الطبرسي في (الاحتجاج) والطبري في (دلائل الإمامة)، والطرازي في (الدعاء والزيارة). ويبدو هذا الأمر جلياً بخاصة في كتبه في الفلك وعلم التنجيم مثل (كتاب مزيل اللبس ومكمل الإنس) في النجوم، وهو عنوان مقارب في مضمونه لكتاب بن طاووس (مفرّج الهموم في علم النجوم) والكتب الفلكية الأخرى، وكتب الأدعية. وتشكّل كتب أبو الفتح الكراجكي (ت ٤٤٩هـ) أحد الروافد الرئيسية لابن طاووس «وقد اعتمد ابن طاووس في كتابه (فلاح السائل) على رسالة الكراجكي إلى ولده(١٤)، كما أن كتابه (النفيس الواضح من كتاب الجليس الصالح) هو مختارات من كتاب (الجليس والأنيس) للكراجكي.

ويمكن بعد ذلك أن نجد تفسيراً واضحاً، لسبب ابتعاد ابن طاووس عن الفتيا رغم كونه فقيهاً، حيث يشرح ذلك بما نصه:

«إنما اقتصرت على تأليف كتاب (غياث سلطان الورى لسكان الثرى)

من كتب الفقه في قضاء الصلوات عن الأموات وما صنفت غير ذلك من الفقه وتقرير المسائل والجوابات لأني كنت قد رأيت مصلحتي ومعادي في دنياي وآخرتي في التفرغ عن الفتوى في الأحكام الشرعية لأجل ما وجدت من الإختلاف في الرواية بين فقهاء أصحابنا في التكاليف الفعلية وسمعت كلام الله جلّ جلاله يقول عن أعز موجود عليه من الخلائق عليه محمد ﷺ «ولو تقوّل علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين فما منكم من أحد عنه حاجزين «فلو صنّفت كتاباً في الفقه يعمل بعدي عليها كان ذلك نقضاً لتورعي عن الفتوى ودخولاً تحت خطر الآية المشار إليها..»[١٥].

ولعل من فرط تمسكه بالنقل كخيار نهائي، خالف إبن طاووس إبن إدريس في موقفه من أخبار الآحاد وقال ما نصه: «وقد ذكرنا في كتاب (غياث سلطان الورى لسكان الثرى) صحة العمل بأخبار الآحاد وأوضحنا العمل به في سائر البلاد وبين كافة العباد»[١٦].

وبإمكان المرء أن يقدم بجانب ذلك أدلة أخرى تكشف عن حقيقة كون إبن طاووس بقي مسكوناً بالنص بصورة تامة، بما يلمح إلى افتقاره إلى القدرة على الإبداع، فله مصنفات تدلّ على أنه كان يعيش انفصاماً داخلياً لحساب السيناريوهات المرسومة نصيّاً (= الأحاديث النبوية وروايات أهل البيت) فهو يتنازل مستسلماً أمام النصوص والمغيّبات، دون مجرد التحقق من صدقية هذه النصوص والمغيّبات، بل قد نذهب للقول بأن الرجل يكاد يتحرك وفق إملاءات غيبوية، وصولاً إلى تقمّص شخصية مستجيبة للخارج، أي تجسيد النص عملياً، فله مؤلفات تشي بانغماسه التام في ميتافزيقيا خاصة مؤسسة على تظافر ثلاثة محاور:

أ ـ أخبار المغيبات الواردة عن النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام، وهي تتجاوز حدود التنبؤات، وإنما يتم التعامل معها على أساس وقوعها الحتمي، وهذا

حقل يكاد يحتل مكاناً هاماً في المصادر الرئيسية للحديث لدى المسلمين كافة، ولكن لدى الشيعة ينضاف إلى أخبار الرسول ﷺ بالمغيبات أخبار أخرى وردت عن الإمام علي عليه السلام، وأئمة أهل البيت عليهم السلام والتي ورد فيها ـ بتفصيل أكثر ـ ذكر لأحداث سياسية هامة، ومنها حادثة سقوط بغداد واحتلال المغول وقد ذكر ذلك أيضاً ابن أبي الحديد المعتزلي بما نصه «واعلم أن هذا الغيب الذي أخبر عليه السلام عنه قد رأيناه نحن عياناً ووقع في زماننا وكان الناس ينتظرونه من أول الإسلام حتى ساقه القضاء والقدر إلى عصرنا وهم التتار..»[١٧]، وقد عوّل رهط فقهاء الشيعة بما فيهم بن طاووس في هذه الفترة (= فترة سقوط بغداد على يد المغول) كثيراً على خطبة للإمام علي عليه السلام حول الزوراء، لجهة تبني موقف سياسي ومذهبي محدد.

ب ـ التنجيم: ينطلق السيد بن طاووس في اللجوء إلى التنجيم كأحد الأدوات الكاشفة عن الحقيقة العلمية على أساس أن معرفة علم النجوم «من العلوم المباحات وأن النجوم علامات ودلالات على الحادثات»[١٨].

ويمكن أن نضيء على هذا الإعتقاد لدى بن طاووس وولعه بعلم النجوم والمغيبات والحسابات الفلكية، بما خص من حديث عن «الشفاء بماء المطر في نيسان» و«الدعاء في حزيران»[١٩]. وقد تلتقي هذه مع مصنفات أخرى لابن طاووس في السياق نفسه مثل (فلاح السائل ونجاح المسائل) والذي يتناول طقوس اليوم والليلة، وأدعية الأسابيع والصلوات المخصصة ومهمات الأسبوع وطقوس ليلة الجمعة ويومها، بإضافة كتاب (مهمات في صلاح المتعبد وتتمات لمصباح المتهجد) للغرض ذاته.

ويظهر بن طاووس من توصياته ونصائحه لولده أنه كان شديد التمسك بمبدأ «الإنتظار» حتى ذهب إلى حد أنه أخبر ولده الأكبر محمد والذي خصّه بأحد أهم مصنَّفاته (كشف المحجة لثمرة المهجة) يخبره فيه أنه من خلال حسابات فلكية وعلم التنجيم توصل عام ٦٤٩هـ إلى أن هذا أوان

ظهورِ الإمام المهدي، فيوصي إبنه الأكبر محمد بالإستعداد لظهوره: «واعلم يا ولدي محمد كمّل الله جل جلاله بلقائه سعادتك وشرف ببقائه وحسن إرادته منزلتك وخاتمتك إنني لولا آية في كتاب الله المقدس (يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب) لكنت قد عرفتك ووثقتك إنني أدرك أيام ظهوره الكامل وأدخل تحت ظله الشامل فهذا أوان ظهور تلك الشموس وزوال الضر والبؤس إنشاء الله فإن تمَّم الله جل جلاله لي ما أؤمله من هذه الآمال فقد كمل لي تحف الشرف والإقبال وإن أراد انتقالي فالأمر إليه جلّ جلاله وله جلّ جلاله في تدبير آمالي»[٢٠].

ج ـ الاستخارة: وتعني في مقصدها استعمال أداة خارجية لحسم التردد في اتخاذ القرار، كالاستفتاح بالقرآن الكريم بعد قراءة دعاء أو آيات قرآنية ثم يفتح القرآن الكريم بطريقة عشوائية، وينظر في الآية إن كانت تتضمن أمراً ناهراً أو مشجعاً أو وسطاً، وقد تستعمل الاستخارة عن طريق السبحة، من خلال عزل بعض السبحات ثم فصلها زوجياً، أو بطريقة الرقاع.

ومن نافلةِ القول: تمثل الإستخارة في أفكار جمع كثير من أبناء الطائفة الشيعية عقيدة راسخة، يؤمنون بفاعليتها على المستوى العملي بعد أن اطّلعوا على أصولها النظرية من خلال الأحاديث والأخبار[٢١]، فهناك من أفرط في استعمال الإستخارة حتى راحت تتدخل في شؤونه الحياتية الشخصية وتصرفاته اليومية.

وبإمكاننا عبر قراءة سريعة في قصص الإستخارة في حياة بن طاووس، أن نكتشف مدى تأثيرها على شؤون حياته، فهو يضعها أحياناً في مرتبة أعلى من حيث الوصول إلى الكشف عن حقائق الحوادث، من التنجيم بما نصه: «ورأيت الإستخارة أقوى في كشف بعض الأسرار، وأبلغ في الإشارة..»[٢٢]. وستلعب الإستخارة دوراً كبيراً في توجيه الموقف السياسي لابن طاووس كما سيأتي.

بن طاووس والخلافة العباسية

انطلاقاً من الملاحظات السابقة، سنجد تطبيقاً عملياً وواضحاً لتلك الأدوات الإجرائية (التلبّس الحرفي بالنص والنص الغيبي والعمل بوفقه، التنجيم، والإستخارة) على الموضوع السياسي، والتي ستعيننا هذه الأدوات أو بعضها على إدراك خفيّات وخلفيات السلوك السياسي لابن طاوس، في العلاقة مع الدولة (وهنا الدولة العباسية).

وكمقدّمة للحديث عن علاقة إبن طاووس/ الفقيه والخلافة العباسية/ الدولة، هناك ضرورة للتذكير بالدور الكبير الذي لعبه الخليفة العباسي الناصر لدين الله (أحمد بن المستضيء) (٥٧٥ ـ ٦٢٢هـ/ ١١٨٠ ـ ١٢٢٥م) في انبثاث أجواء إيجابية في الوسط الشيعي، بعد قضائه على نفوذ قادة الجيش ووضعه حداً للتسلط السلجوقي، واعتناقه التشيع، وهي أجواء اتصلت حتى أواخر الدولة العباسية (٦٥٦هـ).

فقد تولى بعده المستنصر بالله (المنصور بن الظاهر) (تولى ٦٢٣ ـ ٦٤٠هـ/ ١٢٢٦ ـ ١٢٤٢م)، والذي عرف بعدله وتقواه، حتى ذهب المؤرخ الشيعي إبن الطقطقي للقول: «ولو قيل أنه لم يكن في خلفاء بني العباس مثله لصدق القول»[٢٣] كما اتصف عهده بالهدوء والرخاء. وربما نلحظ خلال هذه الفترة التي تمتد حتى نهاية الخلافة العباسية في بغداد، أنها فترة فريدة بالنسبة للوضع الشيعي، فقد تسنم خلالها الشيعة مناصب سياسية رفيعة، منهم مؤيد الدين محمد بن أحمد العلقمي (ت٦٥٦هـ)[٢٤] الذي تولى منصب الوزارة، أي رئيس الوزراء بحسب الرتب السياسية الحالية[٢٥]، كما حظي فيها الشيعة باحترام وتقدير الخليفة والديوان، بل نجد ثمة علاقة فريدة بين الخليفة والفقيه الشيعي، ظهرت في مبادرات عملية لجهة استقطاب الفقيه، تمثلت في المحاولات الجادة والمتكررة التي قام بها الخليفة المستنصر عبر وزرائه لدعوة السيد بن طاووس لقبول إدارة

بعض الأجهزة الحساسة كالإفتاء والوزارة وغيرها وبالطريقة التي يراها مناسبة، مع منحه صلاحيات مطلقة، ولكن باءت تلك المحاولات بالفشل، لنفيه مشروعية الدولة العباسية، التي لم تخرج عن كونها دولة غصبية، وإن مبادراتها نحو استيعاب الفقيه بداخلها، ليست سوى محاولة يائسة للبحث عن شرعية شكلية يمنحها إياها الفقيه كما سيظهر لاحقاً.

والواقع، يقدّم السيد علي بن طاووس نموذجاً فريداً ومناسباً يفتح من خلال تكوينه المذهبي والنفسي نوافذ هامة على علاقة الفقيه بالدولة، تسمح لنا فيما بعد بإطلالات متكررة على موقف التيار العريض من الفقهاء إزاء الدولة.

وتنبع أهمية دراسة حالة بن طاووس، كونه خاض تجربة خاصة عمرها ١٥ سنة في بغداد إبان الخلافة العباسية، وكانت له نظرات محددة وحاسمة في العلاقة والعمل مع الدولة، تعيننا على فهم خلفية موقف طيف واسع من الفقهاء الذين خاضوا تجارب سلطانية مماثلة.

وحين الكلام عن تجربة بن طاووس، يحدثنا ابتداء عن علاقته بالخليفة المستنصر، الذي ربطته به وشائج حميمة يشيد بن طاووس نفسه بها في كتابه (سعد السعود) والذي صنفه سنة ٦٥١هـ (أي بعد وفاة المستنصر بإحدى عشر عاماً)، بما حظي من ضروب الحفاوة التي لقيها ببغداد من قبل الخليفة «وكان من جملتها إنعام الخليفة عليه بدار يسكن فيها، وتقع بالجانب الشرقي عند المأمونية في الدرب المعروف بدرب الجوبة»[٢٦].

ولكن سيظهر لنا أن انفصاماً وقطيعة بين العقيدة والممارسة تعكسهما إلى حد ما عدة مصنفات لابن طاوس، فما يبديه من تقدير، وإشادة، ودعاء للخليفة المستنصر، لا يعدّل بحال من موقف بن طاووس الراسخ من الخلافة العباسية التي يرى فيها أصالة الغصبية واللامشروعية المطلقة، بل يرى نفسه مكلفاً بمقاطعتها وتمني زوالها، وقد كتب يوماً إلى بعض الوزراء

في الدولة العباسية: «كيف بقي لي قدرة على مكاتبتك في حوائجي وحوائج الفقراء وأهل الضراء، وأنا مكلّف من الله جلاله ورسوله ﷺ والأئمة عليهم السلام أن أكره بقاءك.. ومكلّف أن أريد عزلك عن مقامك قبل وصول كتابي وقدومه عليك»(٢٧).

وسنجد فعالية واحدة من الأدوات الإجرائية التي كان يعول بن طاووس عليها في تقرير موقفه السياسي، وعلاقته بالسلطة، ورؤيته السياسية عموماً، وهي الإستخارة، التي تعكس في ذات الوقت وإلى حد كبير الإرباك الذي كان يعيشه ابن طاووس في علاقته بالدولة، فقد ذكر ابن طاووس في كتابه (الإستخارات): «أن بعض أرباب المناصب طلبني، وكنت يومئذ في الجانب الغربي من بغداد، فاستخرت الله في ملاقاته، وبقيت هناك اثنين وعشرين يوماً، وأنا أستخير الله تعالى في ذلك كل يوم، ولا يخرج في شيء منها غير لا تفعل، إما ثلاثة متوالية أو في ضمن أربع رقاع، فظهر من بعد أن خيري كان في ذلك» وذكر أيضاً قصة أخرى: «ومما وجدت من عجائب الإستخارات: أنني أذكر أنني وصلت الحلة في بعض الأوقات التي كنت مقيماً بدار السلام (= بغداد)، فأشار بعض الأقوام بلقاء بعض أبناء الدنيا من ولاة البلاد الحلية فأقمت بالحلة لشغل كان لي شهراً فكنت كل يوم أستصلحه (= الاعتقاد بصلاحه) للقائه أستخير الله جل جلاله أول النهار وآخره في لقائه في ذلك الوقت فتأتي الإستخارة (لا تفعل) فتكمّلت نحو خمسين استخارة في مدة إقامتي (لا تفعل)، فهل يبقى مع هذا عندي ريب لو كنت لا أعلم حال الإستخارة في مدة إقامتي (لا تفعل)، فهل يبقى مع هذا عندي ريب لو كنت لا أعلم حال الإستخارة أن هذا صادر عن الله جل جلاله العالم بمصلحتي هذا مع ما ظهر بذلك من سعادتي؟ وهل يقبل العقل أن الإنسان يستخير خمسين استخارة تطلع كلها اتفاقاً (لا تفعل)»(٢٨).

وبدأ السيد بن طاووس الإعتقاد بأن حسم العلاقة مع السلطة لا يدخل

في باب الحيرة والتردد، بما يتطلب التوسل بالإستخارة، فانتهى عنها وكتب يوماً إلى أحد الخلفاء: «إن الذي كان يحملني على لقاء الملوك في بداية الأعمال التعويل بالإستخارة، وقد رأيت الآن بما وهبني الله جل جلاله من الأنوار والإطلاع على الأسرار أن الاستخارة في مثل هذه الأسباب بعيدة عن الصواب ومخاطرة مع رب الأرباب»(٢٩).

ويتعزز هذا النفور من السلطة لدى بن طاوس، بالنظرة السلبية التشاؤمية من السلطة بوصفها حقلاً ممقوتاً على الدوام، يستدعي الحذر الدائم من الوقوع فيه، والعمل بكل ما في الوسع من أجل الاجتناب عنه، وهذا ما عكسته بعض مصنفات بن طاوس، فقد ضمّن كتابه (المجتبى من الدعاء المجتبى) أدعية كثيرة و«أحراز» يتّقي بها الداعي شرور السلطان ويدفع أضراره، منها قوله: «إذا فزعت من سلطان أو غيره فقل: حسبي الله لا إله إلا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم» فإنك لا ترى في وجهه قتراً ولا ذلة(٣٠) ورصد عدة أحراز أخرى للوقاية من شرور السلطان.

ولكي نفهم الرؤية التشاؤمية من السلطة كما يتبناها بن طاووس ويصوغها في كتاباته ويقدمها للخلف من أسرته وأهل دعوته، لا بد من استشفاف خلاصة رؤيته في السلطة كما ثبتها في كتابه (الإصطفاء في تاريخ الملوك والخلفاء)، وكما يظهر من مقدمة الكتاب المشتملة على توصية مشدّدة لإبنه، يحذره فيها من اطلاع غير أهل بيته عليه، أي على الكتاب، وعلى حد قوله: «يكون ـ الكتاب ـ لك ولأخيك ولا ينظره إلا من تعلم أنه يحسن ظنه فيك وفي أبيك.. فهو أمانة إنما رجوت بتأليفه أن تنتفع ذريتي بمعانيه..»(٣١).

ويقول عن فحوى الكتاب: «هيّأ الله جلّ جلاله كتباً كثيرة عندي في تواريخ الخلفاء والملوك وغيرهم من الذين طلبوا سراب الدنيا الزايل وسوّدوا وجوه العقل والفضل بخسران العاجل والآجل ورحلوا من الدنيا

بأحمال الذنوب وأثقال العيوب، وكانوا كأنهم في أحلام ومنام، وباعوا بتلك الأيام ما لا يبيعه ذووا الهمم العالية الباهرة من سعادة الدنيا والآخرة، فاحذرهم على دينك ومولاك فالله الله أن تتقرّب إليهم أو تقرب منهم مهما أمكنك ففي قربهم السم الناقع والهلاك، وإنما ذخرت لك تواريخهم بالله جلّ جلاله لتنظر أول أمورهم وآخرها وظواهرها وسرائرها وترى ما فعلوا بنفوسهم وما رضوا به من نحوسهم وضرهم وبؤسهم..»[٣٢].

وكما يظهر من الكلام السابق، أن الرسالة التي أراد بن طاووس إيصالها لابنه عبر الكتاب هي فك أي نوع من الروابط مع السلطة، والحط من قيمتها الدينية والدنيوية، وقد ذكر بن طاووس في مقام آخر أن العلاقة مع السلطة لا تزيد الإنسان شرفاً ولا تمنحه امتيازاً خاصاً (واعلم يا ولدي محمد علّمك الله جل جلاله ما أنت محتاج إلى تعليمه مما يزيدك من تعظيمه وتكريمه، أن الدخول مع الولاة لو كان شيئاً يزيد المسلم في شرف دنياه كنت قد عمّرت لك من الشرف بالدخول معهم والقبول منهم نهايات المأمول ولكنه خلاف ما كان عليه سلفك وعار على من دخل فيه ونقص..).

وما دامت السلطة بهذه الخطورة والأوصاف الدنيئة، فليس من الصدفة في شيء أن يكون موقف بن طاووس من العمل في أي من مناشط الدولة المختلفة يتسم بالحديّة والنفور، بل ورفض حتى مزاولة مهمته كفقيه طالما انضوت تحت راية السلطة العباسية، التي تحيل منها مهمة دنيوية، بما يشيء بانفصال الشريعة عن السياسة، فاعتبر أن الفصل بين المتخاصمين من الإشتغال بالأمور الدنيوية، وأنه منزعٌ للنفس ولشيطان الهوى، ويروي إبن طاووس لإبنه قصة عرض الخليفة العباسي عليه تولى منصب الإفتاء بما نصّه: «فأول شرك نصبه الشيطان ليفرق بيني وبين الله جل جلاله صاحب الرحمة والإحسان أنه طلبني الخليفة المستنصر جزاه الله عنا خير الجزاء للفتوى على عادة الخلفاء..» ورفض معللاً: «فلو أنني دخلت.. ذلك اليوم

معهم في هذه الفتوى الدنيوية ولعب أهل الدنيا وقواعدهم الردية كنت قد هلكت أبد الآبدين وكانوا قد أدخلوني فيما يفرّق بيني وبين رب العالمين».

ولم يفلح الخليفة في إقناع بن طاووس بالقبول بمنصب الإفتاء، ويبدو أن الوشاة أفسدوا على الخليفة عرضه، وساعدوا بن طاووس في التخلص من حراجة الموقف مع الخليفة وحسب قول بن طاوس: «وجرت عقيب ذلك أهوال من السعايات فكفاني الله جل جلاله بفضله..».

وتواصلت عروض الخليفة كما يقرر ابن طاوس، فقد عاد الخليفة عبر وزيره مؤيد الدين القمي (ت ٦٢٩هـ)[٣٣] وغيره من كبار المسؤولين في البلاط العباسي ودعاه إلى تولي نقابة جميع الطالبيين، وطالت المحاولات مع السيد بن طاووس عدة سنين، كان خلالها يتوسل بأعذار كثيرة، ولما وجد الخليفة تعثر الوسطاء، طلب من صديق لابن طاووس[٣٤] لإقناعه بالأمر، وكان صديقه متقناً لفن الجدال والمحاجّة الكلامية، وينقل بن طاووس طرفاً من هذا النقاش بما نصّه: «فقال إمّا أن تقول أن الرضي والمرتضى كانا ظالمين أو تعذرهما فتدخل في مثل ما دخلا فيه. فقلت أولئك كان زمانهم زمان بني بويه والملوك شيعة وهم مشغولون بالخلفاء والخلفاء بهم مشغولون فتم للرضى والمرتضى ما أرادوا من رضاء الله جلّ جلاله».

ولم يكن يخفي بن طاووس أن هذا ليس سوى رأي سياسي محض، قاله تقية ليعيد الأمور سريعاً إلى نصابها بقوله: «واعلم أن هذا الجواب اقتضاه التقية وحسن الظن لهمتهما الموسوية وإلا فإنني ما أعرف عذراً صحيحاً لدخول المذكورين في تلك الأمور الدنيوية» وفي ذلك صراحة واضحة باستنكار بن طاووس لانخراط الرضي والمرتضى في السلطة البويهية وتولي نقابة الطالبيين.

وواضح من مجريات الأمور، أن الخليفة العباسي والرهط السياسي

المحيط به كانوا مدركين للهواجس التي يعيشها بن طاووس في رؤيته حول السلطة، ولذلك جرت محاولات لطمأنته، حسبما ظهر في المداولات حول عرض المستنصر بالله عليه بتولي منصب الوزارة، حيث ضمن له الخليفة حفظ مكانته، وكرر عليه العرض مراراً، ولكنّه اعتذر عن قبول العرض تأسيساً على أن العمل في الوزارة لا يخضع لمبدأ شرعي، وينطوي على محاذير شرعية كثيرة حسب مقتضيات مصالح الدولة، والذي يؤول في نهاية المطاف إلى الاصطدام معها، ويلمح بن طاووس بذلك إلى الحد الفاصل والمتعارض بين الشرعي والسياسي، ويفسّره على هذا النحو بما نصّه: «وإن أردت العمل في ذلك بكتاب الله جل جلاله وسنة رسوله ﷺ فهذا أمر لا يحتمله من في دارك ولا مماليكك ولا خدمك ولا حشمك ولا ملك الأطراف..».

ثم يصل إلى النقطة الحرجة في الأمر كله، وفي نفس الوقت لبّ الوعي السياسي لدى بن طاوس، وهي تفسّر كل مواقفه السياسية بل ومواقف تيار عريض من الفقهاء المتأخرين عنه، عبر صياغة سيناريو لصراع داخل السلطة ناشىء عن انفراز منهجين في الحكم (الهي/شرعي في مقابل بشري/لا شرعي)، حيث ينطلق بن طاووس من فرضية وشاية بطانة الخليفة عليه: «ويقال لك إذا سلكت سبيل العدل والإنصاف والزهد إن هذا علي بن طاووس علوي حسيني ما أراد بهذه الأمور إلا أن يعرّف أهل الدهور أن الخلافة لو كانت إليهم كانوا على هذه القاعدة من السيرة وأن في ذلك رداً على الخلفاء من سلفك وطعناً عليهم فيكون مراد همتك أن تقتلني في الحال ببعض أسباب الأعذار..».

وأياً كان الأمر، فقد آلت تلك المحاولة أيضاً للفشل، وبعد أن بلغ اليأس بالخليفة العباسي اكتفى الأخير بمجرد الصداقة بابن طاوس، وكما يرويها الأخير بنفسه لابنه: «ثم عاد إغراؤهم بأبيك حتى طلبه ولد الوزير

القمي.والتمس أن أكون نديماً في البداية فعرفت أن ذلك يفضي إلى هلاكي باشتغالي بالأمور الدنيوية فاجتهدت بكل حيلة ذكرتها وهو يراجعني حتى قلت له في آخر كلمات حملتها أنني متى نادمتهم وما أكشف لك ولوالدك أسرارهم وأحكي لك أخبارهم اتهمتمونني بأنني أسمع فيكم منهم ما تكرهون وتصيرون أعدائي ويؤدي الأمر بيني وبينكم إلى مقاطعة وإلى ما تعلمون..».

وينبىء النص السابق والنصوص التي قبله، أن بن طاووس على دراية كافية بشؤون الرئاسة، وحبائل السياسة، وإلا لما وضع هذا السيناريو المحبوك بإتقان فيما ستكون عليه نتائج تماهيه مع السلطة وانخراطه في أعمالها، ولكن تكشف تلك النصوص أيضاً عن أن اللاشعور السياسي لدى بن طاووس يتغذى على الموروث الإمامي والأدبيات الشيعية والتي تلعب دوراً خفيّاً ونافذاً في توجيه التفكير السياسي بدرجة أولى الوجهة التي توصل إلى القطيعة والطريق المسدود مع الدولة، ومع أي مسار يتعارض ومقصد الإمامة الإلهية.

ومهما كان الأمر، لم تتمخض كل مبادرات الخليفة العباسي رغم العلاقة الوطيدة بينهما سوى عن إخفاقات متواصلة، لأن مقاطعة بن طاووس تستوعب كلية الدولة بكل حمولتها من مؤسسات، ومؤسسين، وفي هذا المقام فإن خصومة بن طاووس هي في المقام الأول مع مؤسسة السلطة والسلطان جزء منها، ومع مؤسسة الخلافة والخليفة جزء منها.

بن طاووس وسيط الخلافة لدى التتار

في سنة ٦٤٣هـ سارت جيوش التتار بعد سيطرتها على أغلب أقاليم فارس، ودخلت أربيل التي تعرضت مراراً لغزوات مباغتة من قبل سرايا التتار، وسيطروا على بعض نواحيها، ولكنهم في ذلك العام دخلوا المدينة

فهرب الناس إلى القلعة واعتصموا بها وحصرهم التتار، وطال الحصار حتى هلك الناس عطشاً، وتدخل أمير أربيل باتكين الرومي لعقد صلح مع التتار بالنيابة عن المسلمين، فقبل التتار بالصلح ولكنهم غدروا به وحملوا على القلعة وزحفوا إليها زحفاً متتابعاً وعلقوا عليها بالمنجنيق فسيّر المستنصر بالله جيوشاً بقيادة شرف الدين إقبال الشرامي فساروا إلى تكريت فلما عرف التتار بشخوصهم رحلوا عن أربيل إلى تبريز[٣٥] ولكن استأنف التتار حملاتهم وسراياهم الكثيرة، فخاف الخليفة من فتك التتار بالمسلمين القاطنين في المناطق التي يقصر ذراع الجيش عن الوصول إليها، أو في المناطق التي تلين فيها خاصرة الدولة، فاختار الخليفة المستنصر بالله السيد بن طاووس موفداً إلى سلطان التتار، لتسوية الأزمة السياسية بين الدولتين بطريقة سلمية.

ولكن بن طاووس رفض الوفادة، ونلمس في إجابته حضور الثنائية الجدلية، الشريعة والسياسة، فقد خشي من نجاح مهمته لأن ذلك يجعل منه رسولاً دائماً للدولة العباسية (= العمل في دولة غصبية غير شرعية) فيما تشتمل خشيته من الفشل على مضمون سياسي/اجتماعي، وهو خسارة المكانة الإجتماعية والسياسية أو حسب تعبيره «أدى إلى كسر حرمتي».

وما يلفت الإنتباه حقاً أن يتقدّم إبن طاووس بعد برهة من الزمن من رفضه عرض الخليفة بالوساطة، بمبادرة جديدة مخلصة[٣٦]، يسند قيادتها إلى نفسه، للإضطلاع بمهمة تسوية الأزمة مع التتار، الذي تتابعت حملاتهم على العراق منذ خضوع إقليم خراسان لسلطانهم، ووصول سراياهم عام ٦٣٥هـ إلى بغداد، فكتب إبن طاووس إلى الأمير جمال الدين قشمر (أو قشتمر) (ت٦٣٧هـ)، قائد الجيش العباسي المكلّف بصد جيش التتار، كتب يطلب منه استصدار إذن من الخليفة لابن طاووس بالوساطة لتسوية المشكلة سلمياً، واشترط منحه صلاحيات مطلقة كيما يبذل جهوده

وصولاً إلى تحقق الصلح بين الطرفين، ولكن الخليفة رفض الطلب، فعرض بن طاووس الإقتراح على صديق له مقرّب من البلاط العباسي بأن يستأذن له من الخليفة، في الخروج بمعية أخيه الرضا وأولاد محمد العجمي من أعيان بغداد، بإضافة مترجم يتقن لغة التتار، للتفاوض معهم، وإقناعهم بجدوى الحل السلمي، ولكن خشي صديق ابن طاووس أن يفهم التتار أن هذه الوساطة إشارة إلى استسلام الخلافة العباسية، ومع ذلك عرض الأمر على الخليفة المستنصر، الذي لم يقنع بمبررات الوساطة لعدم وجود شخص مسؤول بين جيش التتار يملك سلطة القرار، رغم موافقته من حيث المبدأ عليها، وكما يفسّر الخليفة ذلك «لأن القوم الذين قد غاروا مالهم متقدم تقصدونه وتخاطبونه وهؤلاء سرايا متفرقة وغارات غير متفقة» (حول النصوص السابقة أنظر الملحق الثالث).

وبعد تعثّر مبادرة الوساطة، قرر السيد بن طاووس السفر إلى مشهد بإقليم خراسان لزيارة الإمام الرضا، فطلب إذناً من الخليفة وتجهّز، ولكن شائعات انتشرت مفادها: أنه أراد إيجاد مخرج معقول لمشروعه السياسي (= الوساطة لدى المغول) يخفيه وراء زيارته لقبر الإمام الرضا بخراسان، فخشي من وشاية أحد من خصومه المقربين من الخليفة، أنه إنما ذهب لخراسان ليبايع ملك التتار وأن يمهد السبيل له للمجيء إلى هذه البلاد، فيكون ذلك الحجة التي يهرق بها دمه، وها نحن نشهد مرة أخرى تدخل (الإستخارة) لحسم الموقف، حيث جاءت النتيجة بـ(لا تفعل) فألغى سفره وقرر النزوح عن العاصمة السياسية في أواخر عهد المستنصر (ت ٦٤٠هـ)، والعودة إلى مسقط رأسه الحلة وأقام فيها حتى عام ٦٤٣هـ، وبقي قرابة العقد من الزمن متنقلاً بين النجف وكربلاء، وولد له ابنه علي «وقد شارك أباه في الاسم واللقب»[٣٧]، ثم عاد إلى بغداد عام ٦٥٢هـ أي في عهد

المستعصم بالله (آخر الخلفاء العباسيين)، وبقي فيها إلى حين احتلال المغول بغداد.

أحوال الدولة العباسية في عهد المستعصم وغزو التتار

في العاشر من جمادي الثانية سنة ٦٤٠هـ (٥ ديسمبر ١٢٤٢م) توفي الخليفة المستنصر، واضعاً رحيله نهاية للهدوء والإسترخاء الذي شهده المسلمون في عهده، ليبدأ عهد جديد في خلافة إبنه أحمد عبد الله الملقب بالمستعصم بالله، ولم يكن يملك خصال والده، فقد وصف بأنه كان «مستضعف الرأي، ضعيف البطش، قليل الخبرة بأمور المملكة، مطموعاً فيه غير مهيب في النفوس، ولا مطّلع على حقائق الأمور.. وكان زمانه ينقضي أكثره بسماع الأغاني والتفرج على المساخرة..»، وزاد الطين بلة، خضوعه لتأثير بطانة السوء التي تحلقته «فكان أصحابه مستولين عليه وكلّهم جهّال من أراذل العوام، إلا وزيره مؤيد الدين محمد بن العلقمي، فإنه كان من أعيان الناس، وعقلاء الرجال، وكان مكفوف اليد مردود القول، يترقب العزل والقبض صباح مساء»[٣٨].

وقد اختلّت في عهد المستعصم الأوضاع السياسية والإقتصادية والإجتماعية في الدولة العباسية، وكان عهده «سجلاً متواصلاً من الفوضى والإضطراب في الداخل والمصائب والويلات في الخارج.. فقد نشبت في أيامه الخلافات بين الحنفية والحنابلة وبين السنة والشيعة.. وعندما نشبت الفتنة بين السنة والشيعة أمر ابنه أبا بكر وسكرتيره بهدم الكرخ واضطهاد أهل الشيعة»[٣٩].

ومن البدهي أن تترك الإختلالات الداخلية تأثيراتها على مظهر الدولة الخارجي، فالضعف الذي أصاب الخلافة العباسية في عهد المستعصم، وقع في ظل تهديدات خارجية خطيرة للغاية، ففي أواخر أيامه قويت

الأراجيف بوصول عسكر التتار بقيادة هولاكو، إلا أن مثل هذا التهديد لم يحمله الخليفة العباسي على محمل الجد، بل على العكس من ذلك تماماً «فلم يحرك ذلك منه عزماً ولا نبّه منه همة ولا أحدث عنده همّاً، وكان كلما سُمِع عن السلطان هولاكو من الإحتياط والإستعداد شيءٌ، ظهر من الخليفة نقيضه من التفريط والإهمال..»[٤٠]، ومما زاد الأمر غرابة وحراجة أن الخليفة وهو يرى سرايا التتار تتواصل على ثغور الدولة، أصدر أمراً بتسريح جنوده للإشتغال في التجارة والزراعة[٤١]، فيما ظل وزيره مؤيد الدين العلقمي يبالغ في إثارة انتباه الخليفة لخطورة الموقف، ويناشده بالإستعداد وإعلان التعبئة العامة في البلاد فيما لعب بعض المستشارين دوراً خطيراً للتقليل من شأن تهديدات التتار وثني الخليفة عن القيام بمهام الردع والدفاع عن حريم البلاد الإسلامية، لجهة النيل من وزيره العلقمي واتهامه بالتآمر بأنه «إنما يعظم هذا لينفق سوقه ولتبرز إليه الأموال ليجنّد بها العساكر فيقتطع منها لنفسه..»[٤٢].

ومهما يكن، فإن الخليفة لم يتبين حجم الخطر بعد، ولم تكن المناورات العسكرية التترية على حدود بلاد المسلمين ولا المناوشات والسرايا المتصلة على أقاليم الدولة العباسية الشرقية والشمالية كافية لاستنهاض عزيمة الخليفة وشحذ همّته، بل بلغ الحال أن رسائل التهديد التي تكاثرت على الخليفة المستعصم، والتي تتفق على أن هولاكو زاحف إلى بغداد، وآخرها وصول وفد هولاكو من تبريز برسالة إلى المستعصم يقول فيها: «عندما خرجنا على «الردبار» أرسلنا إليك الرسل وطلبنا مؤازرتك فوعدتنا بها ولكنك لم ترسل رجلاً واحداً. والآن نطلب إليك أن تبدّل خطتك، وتعدل عن عنادك الذي لن يجلب عليك سوى خسارة إمبراطوريتك وخزائنك».

ولكن الخليفة الواقع تحت ضغط وتأثير بطانته سيئة الصيت، وخصوصاً

قائد الجيش مجاهد الدين الدوادار الصغير الشركسي، الذي كان مبلغ همّته التخفيف من حجم التهديدات التترية، واستبعاد خطر الإجتياح المغولي.. أقول: لكن الخليفة رغم افتقاره لقدرة الرد الوقائي للأسباب سالفة الذكر، وعوضاً عن أن ينحني أمام العاصفة، أظهر العناد والمكابرة والغطرسة الوهمية، فبعث جواباً إستفزازياً مع وفد هولاكو، هذا الوفد الذي تعرّض للإهانة خلال مغادرته الدولة العباسية من قبل بعض الرعاع، مما أحدث ثورة غضب بداخل هولاكو، لم يطفأها سوى قراره بالزحف نحو بغداد عاصمة الدولة العباسية، وتطويقها، فيما عجزت عساكر العباسيين المتهافتة عن المقاومة والصمود في وجه الغزاة، وراح التتار يقصفون بغداد بالمنجنيق ويمطرونها بالحجارة والشهب النارية، ثم ثلّوا سور بغداد بعد حصار دام أربعين يوماً أبدى الخليفة بعدها رغبته في التفاوض، ولكن مناشدات الخليفة لهولاكو بتسوية الأزمة سلمياً ذهبت أدراج الرياح، بل جاءت في الوقت الضائع، وكان الرد إنتقامياً، فقد طلب هولاكو حضور كبار ضباط المستعصم، وأعمل السيف في أرقابهم الواحد تلو الآخر، وانثال على أتباعهم وخدّامهم وأصبح المستعصم في موقف بائس، فخرج هو وأخوه وولداه وحاشية مؤلفة من ثلاثة آلاف شخص بين قاضي وشيخ وإمام وعين، ولم يسمح هولاكو لأحد بمقابلته سوى الخليفة وأخيه وولديه وثلاثة من رجال حاشيته، فيما كان هولاكو يبيّت جريمة إنتقامية، وطلب من الخليفة أن يأمر سكّان بغداد بنزع السلاح والتجمّع خارج المدينة بدعوى إجراء إحصاء عام لهم، وما إن بدأ رجال الدولة بإعلان أمر الخليفة حتى هجم جيش التتار عليهم وقتلوهم، وتعرّضت بغداد للنهب والإستباحة لعساكر هولاكو.

والنتيجة، أن عملية محو شاملة جرت لبغداد، محو للإنسان وآثاره، ولتراثه، ولكرامته، ولمجهوده «وهكذا فقدت الإنسانية تلك الكنوز التي

تجمعت خلال خمسة قرون، وفنيت زهرة الأمة فناءً تاماً»[٤٣]، ولم يكن يمضي شهر يناير ١٢٥٨م/ ٦٥٦هـ حتى انهارت الخلافة العباسية بعد أن قتل التتار الخليفة العباسي المستعصم وعدداً كبيراً من أفراد عائلته، فيما راح نحو ٨٠٠ ألف نسمة ضحيّة الهجمات البربرية للتتار على بغداد وحدها.

ونستأنف هنا الكلام عن إبن طاووس الذي كان عقب عودته لبغداد عام ٦٥٢هـ شاهد عيان على حادث الإجتياح التتري، يقول أنه في: «يوم ثامن عشر محرم وكان يوم الإثنين سنة ست وخمسين وستمائة فتح ملك الأرض زيدت رحمته ومعدلته ببغداد وكنت مقيماً بها في داري بالمقيّديّة في ذلك تصديق الأخبار النبوية ومعجزات باهرة للنبوة المحمدية وبتنا ليلة هائلة من المخاوف الدنيوية فسلّمنا الله جلّ جلاله من تلك الأهوال»[٤٤]، وذكر مؤلّف (عمدة الطالب): أن شرف الدين محمد بن موسى بن جعفر بن طاووس (ابن عم السيد علي بن طاووس) قتل في بغداد في غلبة التتار سنة ٦٥٦».

نلفت الإنتباه إلى أن انتكاسة الخلافة العباسية، وانهيارها بهذه الصورة المأساوية على يد التتار أحدث انكسارات متواصلة في تاريخ الأمة الإسلامية، وأشاعت أجواء اليأس والقنوط في كل أرجاء البلاد الإسلامية، وبعد سقوط وتدمير واستباحة بغداد ـ قلب الخلافة وعاصمة الدولة، وقتل الخليفة رأس الدولة وحامي حماها، لم تعد الأقاليم الأخرى محصّنة، ولم يشعر سكّانها بالأمن والسلامة، مما حمل الكثير منهم على اللجوء للفرار من القتل والسلب والنهب. وهذا ما فعله سكّان الحلّة الذي بلغهم خبر جرائم التتار في بغداد، واستعدادهم لمواصلة الزحف على المناطق الأخرى، وينقل المؤرخ البغدادي الحنبلي ابن الفوطي (١٢٤٤ ـ ١٣٢٣م) مجريات هذا الحدث، بعد تسلط المغول على بغداد وقتلهم سلطانها ونهب

أموالها ثم يقول: «وأما أهل الحلة فإنهم انتزحوا إلى البطائح بأولادهم وما قدروا عليه من أموالهم».

ونتوقف هنا عند عدة روايات حول المصالحة التي تمت بين فقهاء الحلة وهولاكو، والتي على اختلاف مناسباتها وتفاصيلها إلا أنها تتفق على هدف واحد هو: حقن دماء أهل الحلة.

الرواية الأولى: ينقل ابن الفوطي بعد إيراده خبر نزوح أهل الحلّة إلى البطائح أنه «وحضر أكابرهم من العلويين والفقهاء مع مجد الدين ابن طاووس العلوي إلى حضرة السلطان وسألوه حقن دمائهم فأجاب سؤالهم وعين لهم شحنة فغادروا إلى بلادهم وأرسلوا إلى من في البطائح من الناس يعرفونهم ذلك فحضروا بأهلهم وأموالهم وجمعوا مالاً عظيماً وحملوه إلى السلطان فتصدّق عليهم بنفوسهم»(٤٥).

وهناك تتمة للرواية، أو مزيد من التفاصيل: أن السيد بن طاووس وجماعة من العلماء وابن أخيه مجد الدين محمد أخذوا الأمان من هولاكو لأهل الحلة والكوفة والنجف وكربلاء من القتل حيث توجهوا إلى بغداد سنة ٦٥٦هـ وأهدى السيد مجد الدين مؤلفه كتاب (البشارة) إلى هولاكو فأعطاهم الأمان ورد إلى مجد الدين محمد النقابة بالفرات ولم تطل أيامه في النقابة وتوفي في نفس السنة(٤٦).

الرواية الثانية: روى ابن الطقطقي: «أنه لما تم احتلال بغداد أمر هولاكو أن يستفتى العلماء: أيما أفضل. السلطان الكافر العادل أم السلطان المسلم الجائر؟ ثم جمع العلماء، وكان رضي الدين علي بن طاووس حاضراً المجلس، وكان مقدّماً محترماً فلما رأى إحجامهم تناول الفتيا ووضع خطّه فيها بتفضيل العادل الكافر على المسلم الجائر، فوضع الناس خطوطهم بعده(٤٧).

وينقل إبن طاووس ما يصلح تعضيداً لهذه الرواية بما نصّه: «ولم نزل في حمى السلامة الإلهية وتصديق ما عرفناه من الوعود النبوية إلى أن استدعاني ملك الأرض إلى دركاته المعظمة جزاه الله بالمجازات المكرمة في صفر وولآني على العلويين والعلماء والزهاد وصحبت معي نحو ألف نفس ومعنا من جانبه من حمانا إلى أن وصلت الحلة ظاهرين بالآمال» وكانت نتيجة اللقاء ما أشار إليه بن طاووس بقوله: «ظفرت فيه بالأمان والإحسان وحقنت فيه دماؤنا، وحفظت فيه حرمنا وأطفالنا ونساؤنا، وسلم على أيدينا خلق كثير من الأصدقاء والأسرة والأخوان ودخلوا بطريقنا في الأمان(٤٨).

الرواية الثالثة: ينقل العلامة الحسن بن يوسف المطهر الحلي في كتابه (كشف اليقين) عن أبيه:

«لما وصل السلطان هولاكو إلى بغداد قبل أن يفتحها، هرب أكثر أهل الحلة إلى البطائح إلا القليل، فكان من جملة القليل والدي والسيد الدّين (محمد) ابن طاووس والفقيه ابن أبي العزّ، فأجمع رأيهم على مكاتبة السلطان بأنهم مطيعون داخلون تحت الأيليّة وأنفذوا به شخصاً أعجمياً، فأنفذ السلطان فرماناً إليهم مع شخصين أحدهما يقال له «نكله» والآخر يقال له «علاء الدين» وقال لهم إن كانت قلوبكم كما وردت به كتبكم تحضرون إلينا فجاء الأميران فخافوا لعدم معرفتهم بما ينتهي الحال إليه».

ويمضي الحلي: «فقال والدي رحمه الله إن جئت وحدي كفى فقال: نعم فأصعد معهما فلمّا حضر بين يديه (= هولاكو) وكان ذلك قبل فتح بغداد وقبل قتل الخليفة، قال له: كيف قدمتم على مكاتبتي والحضور عندي قبل أن تعلموا بما ينتهي إليه أمري وأمر صاحبكم وكيف تأمنون أن يصالحني ورحلت عنه. فقال والدي: أقدمنا على ذلك لأنا روينا عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام أنه قال في خطبة:

«الزوراء وما أدراك ما الزوراء، أرض ذات أثلٍ، يشيّد فيها البنيان، وتكثر فيها السّكان، ويكون فيها مخادم وخزّان، يتخذها ولد العباس موطناً، ولزخرفهم مسكناً، تكون لهم دار لهو ولعب، ويكون بها الجور الجائر، والخوف المخيف، والأئمة الفجرة، والأمراء الفسقة، والوزراء الخونة، تخدمهم أبناء فارس والروم، لا يأتمرون بمعروف إذا عرفوه، ولا يتناهون عن منكر إذا أنكروه، تكفى الرجال منهم بالرجال، والنساء بالنساء، فعند ذلك الغم العميم، والبكاء الطويل، والويل والعويل لأهل الزوراء من سطوات الترك، وهم قوم صغار الحُدُق، وجوههم كالمجان المطوّقة، لباسهم الحديد، جرد مرد، يقدمهم ملك يأتي من حيث بدا ملكهم جهوري الصوت، قوي الصولة، عالي الهمّة، لا يمر بمدينة إلا فتحها، ولا ترفع عليه راية إلا نكّسها، الويل الويل لمن ناواه فلا يزال كذلك حتى يظفر».

ثم يقول سديد الدين والد العلامة الحلي: «فلما وصف لنا ذلك ووجدنا الصفات فيكم، رجوناك فقصدناك» ويعلّق العلامة الحلي: «فطيّب قلوبهم وكتب لهم فرماناً باسم والدي ﷺ يطيب فيه قلوب أهل الحلة وأعمالها(٤٩).

والواقع، أن ثمة رواية أخرى تسند هذه الرواية، وتعد مقدّمة لها، نقلها العلاّمة الحلي في إحدى إجازاته عن الخواجة نصير الدين الطوسي: «كان الشيخ الأعظم خواجه نصير الدين محمد بن الحسن الطوسي قدس الله روحه وزيراً للسلطان هولاكو فأنفذه إلى العراق فحضر إلى الحلة فاجتمع عنده فقهاؤها، فأشار إلى الفقيه نجم الدين أبي القاسم جعفر بن سعيد وقال: من أعلم هؤلاء الجماعة فقال كلهم فاضلون علماء إن كان واحد منهم مبرزاً في فن، كان الآخر مبرزاً في فن آخر، فقال من أعلمهم بالأصوليين فأشار إلى والدي سديد الدين يوسف بن المطهر وإلى الفقيه

مفيد الدين محمد بن جهيم، فقال هذان أعلم الجماعة بعلم الكلام وأصول الفقيه»[٥٠].

ومن الواضح من سياق الحوادث التاريخية أن الخواجه نصير الدين الطوسي لم يأت للعراق قبل غزو هولاكو لها، وهناك قصة واحدة حول عزم الطوسي على السفر والإقامة بالعراق ينفرد في نقلها محمد باقر الخوانساري في (روضات الجنات): أن الطوسي حاول الخروج من بين الإسماعيليين بعد أن تكدر ما بينه وبينهم، وبعد أن التجأ إليهم بدافع طلب النجاة من دمار التتار، وقد نظم قصيدة يمدح فيها المستعصم العباسي، وأرسلها بواسطة الوزير العلقمي، محاولاً فيها مساعدته لدخوله بغداد، ولكن العلقمي رأى في ذلك ما ينافي مصلحته الخاصة، وخاف من تأثيره على الخليفة لفضله وعلمه فتسقط منزلته عنده، فأرسل سراً إلى زعيم الإسماعيليين يخبره بخبره، ويحرّضه على الاحتفاظ به وهكذا كان فإنه لم يمض وقت إلا والطوسي في قلعة (ألموت) شبه سجين حتى سقوطها على يد التتار[٥١].

ومع التوقّف إزاء دور الوزير العلقمي[٥٢]، فليس هناك سوى احتمالين: الأول حضور الخواجه نصير الدين الطوسي مع الوفد الذي زار بغداد لإيصال رسالة هولاكو إلى الخليفة المستعصم، (وجرى ما جرى على الوفد). ولعل ما يفهم من مقدمة رواية العلامة الحلي «.. وكان الشيخ.. وزيراً للسلطان هولاكو فأنفذه إلى العراق فحضر إلى الحلة..» أن الحادثة وقعت قبل وصول هولاكو إلى بغداد، ويمكن حصر وقوع هذه الحادثة بين ذي القعدة سنة ٦٥٤/١٢٥٦م (وهو نفس تاريخ سقوط قلعة ألموت الإسماعيلية، وهي نفس الفترة التي ارتبط فيها الخواجه بهولاكو وأعلن على أثر ذلك أنه شيعي إثنا عشر)[٥٣]، وذي القعدة/ذي الحجة ٦٥٥ هـ حيث أن احتلال بغداد من قبل التتار تم في ١٨ محرم ٦٥٦هـ على حد

رواية بن طاووس الذي كان في بغداد ليلة الاحتلال[٥٤]، مع التذكير بأن بغداد لم تتعرض لغزو جيوش التتار منذ عام ٦٤٣هـ وحتى ٦٥٥هـ، بالرغم من أن الأوامر العليا التي أصدرها إمبراطور المغول مانغوخان بالزحف على البلاد الغربية والتي تشمل العراق وسوريا ومصر، تعود إلى سنة ٦٥١هـ/ ١٢٥٣م[٥٥].

الاحتمال الآخر: أن الخواجة زار الحلة خلال فترة الحصار المضروب حول بغداد، ويمكن هنا اعتماد رواية ابن الفوطي في (الحوادث الجامعة، ص١٥٧) بما نصّه: «عندما حاصر هولاكو بغداد، خرج الوزير مؤيّد الدين العلقمي في جماعة حاشيته وأتباعه إلى السلطان هولاكو، وكانوا ينهون الناس عن الرمي بالنشّاب ويقولون: سوف يقع الصلح إن شاء الله فلا تحاربوا. وعاد الوزير إلى بغداد بعد إتمام مهمته لهولاكو خارج السور والتي استمرت ـ أي مهمته ـ ثلاثة أيام (من ١٤ ـ ١٧ محرم) وقال للخليفة: قد تقدم السلطان أن تخرج إليه.. فخرج هو والوزير يوم ١٨ محرم ومعه جمع كثير فلما صاروا خارج السور منعوا أصحابه من الوصول معه وأفرزوا له خيمة وأسكن بها، ثم خرج الوزير في الأول من صفر وخرج الخليفة الأكبر أبو العباس أحمد يوم ثاني صفر. ثم دخل الخليفة بغداد في الرابع من صفر ومعه جماعة من أمراء المغول وخواجه نصير الدين. وتفيد الرواية باحتمال انعقاد لقاء جمع بين الخواجه وفقهاء الشيعة في الحلّة خلال هذه المهمة. وليس هناك ما هو غامض في الأمر، فهو عالم شيعي اثني عشري، يسعى لتجنيب أهل دعوته بطش وفتك التتار، وبناء على هذا الإحتمال، وعلى معرفة سابقة بالإستراتيجية العسكرية للتتار، ونوايا هولاكو بتجريد حملات متواصلة على العراق وصولاً إلى تقويض الخلافة العباسية، تكون زيارة الخواجه الطوسي للحلّة ضمن هذه الرؤية، والتي أثمرت في إعداد فقهاء الحلة رسالة مناشدة وطلب الأمان، وهناك إشارة

لطيفة في رواية العلاّمة الحلي الأولى حين قال: «فأجمع فقهاء الحلة رأيهم على مكاتبة السلطان بأنهم مطيعون داخلون تحت الأيليّه وانفذوا به شخصاً أعجمياً»، فمن هو يا ترى الشخص الأعجمي: هل هو ممن يعرف لسان التتر، أو الفرس؟ أو هو ثقة الطرفين (= الفقهاء وهولاكو)؟، أو رسول أهل الحلة إلى التتار؟ أو ساعي بريد؟

وأياً كان الجواب، فإن المنطق العادي يحكم بأن المهمات الكبيرة يقوم بها أشخاص كبار، ومهمة خطيرة يراد منها بناء جسور الثقة مع خصم غير عادي وفي الوقت نفسه إقناعه بصدقية ما في رسالة فقهاء الحلّة، وخصوصاً دعوى الطاعة والإنضواء تحت ولايته، لا يضطلع بالقيام بها على أكمل وجه إنسان عادي، فلا بد من شخص حائز على ثقة الطرفين، ويعرف كيف يرتق الفتق في الكلام، ويضيّق شقة الخلاف، وباختصار شديد: رجل دبلوماسي، يتقن فن الوساطة.

وبعد الإستعراض الذي قمنا به للروايات السابقة، يا ترى ما الذي تقدّمه لنا من مِرتكزات للعقل السياسي الشيعي، وما يهمنا هنا ليس الخوض في عناوين الروايات، فليس في هذه العناوين نقاط تستحق الوقوف، فكل ما سبق يندرج في سياق المناورات السياسية المفتوحة على رؤى ومواقف متنوعة يتيحها الدفاع المشروع عن النفس والمال والعرض كما قرّرها الشرع الإسلامي، ولكن بالطبع فإن هذه الرؤى والمواقف التأويلية تقصر حين الكلام عن الموقف الفقهي من الدولة، والتي لا تحتمل إمكاناً تفسيرياً آخر للموقف الفقهي، حيث ليس هناك تباين تفسيري حول النصوص الواردة في الدولة الوضعية غير الإلهية (= غير المعصومة + غير المنصوصة).

إن أبرز ما سيواجهنا من نتائج المراسلات واللقاءات بين فقهاء الشيعة وسلطان التتار، الموقف الشرعي النظري والعملي من الدولة المغولية،

وتالياً الموقف من الدولة في عصر الغيبة، والأسئلة المكبوتة التي تثار بصورة متّصلة كلما جدّت مستجدات، وأخضعت العقيدة للإختبار، ولعل أول اختبار واجه السيد بن طاووس بعد تفضيله الكافر العادل على المسلم الجائر، الموقف من الخلافة العباسية والسلطان المغولي.

وسنواجه صعوبة كبيرة حين البحث في المصادر الحديثية الرئيسية عند الشيعة عن إجابات حاسمة ومقنعة حول إشكالية التماهي مع السلطة في زمن التتار، بل وجدنا كما مر صورة سوداوية مقيتة في وعي السيد بن طاووس عن السلطة، فكيف تبدّلت تلك الصورة في زمن التتار؟

وسنضطر أيضاً للإجابة عن هذه الإشكالية عبر التفتيش في تلك الأدوات الخاصة في تفكير السيد بن طاوس، يعني إعادة إحضار (علم النجوم، المغيبات)، فهنا تصبح النظرة مختلفة تماماً، وعبر هذه الآليات ينحل بن طاووس المغول مشروعية دينية، كما يفرض تراث المغيبات عليه الخضوع للدولة المغولية، رغم كونها وفق العقيدة الشيعية الرئيسية تندرج ضمن الخط الغصبي، فهي دولة تنشأ في ظل غيبة الإمام المهدي.

ولاية بن طاووس في حكومة التتار

غني عن القول، أن لآل طاووس مكانة دينية وامتيازاً إجتماعياً خاصاً كونهم يتحدرون من السلالة الهاشمية، وينالون من شرف الإنتساب للبيت النبوي والخط العلوي، إلى جانب الثقل العلمي والإجتماعي الذي تحظى به عائلة آل طاووس، حيث تولى أفرادها شؤون النقابة (= نقابة الطالبيين) والزعامة الروحية في أواخر الدولة العباسية ثم الدولة الإيلخانية المغولية[٥٦].

فأبو عبد الله محمد الطاوس، مؤسس عائلة آل طاووس كان نقيب (سورا) وهي موضع بالعراق ويقال هو إلى جنب بغداد بل قيل أنه بغداد

نفسه، وأبو إسحاق وأبناؤه هم من سادة بغداد والحلّة ونقباء معظمون، وإسحق هو من أوائل من ولي النقابة بسورا[٥٧].

وبعد القضاء على الخلافة العباسية في بغداد، أبقى المغول نقابة العلويين في عائلة آل طاوس، فقد رد هولاكو على مجد الدين محمد ابن أخ السيد علي بن طاووس النقابة بالفرات ولكنه توفي بعد فترة قصيرة من ولايته.

وعرضت الدولة المغولية على السيد علي بن طاووس عام ٦٦١هـ ولاية النقابة وكان حينذاك بالحلة فجاء إلى بغداد (هولاكو) مع امتناعه الشديد عن ولاية النقابة زمان المستنصر الذي توفي في ٦٤٠هـ»، وقال ابن الفوطي في (الحوادث الجامعة): «أنه ولي نقابة الطالبيين بالعراق في (٦٦١هـ) ثم بقيت ولاية النقابة في خلفه، فقد تولى ابنه الأكبر صفي الدين محمد الملقب بالمصطفى (كما ورد ذلك في كتاب عمدة الطالب) المتوفي سنة ٦٨٠هـ وهو الذي خصّه والده إبن طاووس بالنصائح والتحذيرات من مخالطة الحكام أو قبول ولايتهم، ثم وليها بعد موته أخوه الأصغر النقيب رضي الدين علي مؤلف (زوائد الفرائد).. ثم تولّى أبناؤه من بعده[٥٨].

ولعلنا نجد ضمن ملاحظاتنا للتحول الفجائي في موقف بن طاوس، موقفاً متميزاً له يحوي استبطاناً من نوع ما إزاء الدولة المغولية والخلافة العباسية، هذا الموقف الجدير بالإلتفات يشدّنا إلى استنطاق العقل الغيبي لدى بن طاووس، وما يودع من تصورات ذاتية لحركة الأحداث ومجرى الأمور في تعبير عن رؤية قدرية صارمة للتاريخ وكأنه يقضي وفق إملاءات دينية قطعية وسيعطينا النص التالي ما يكفي لتحليل هذا العقل المستقيل، يقول بن طاووس:

«عزمت على إفطار يوم ثالث عشر ـ ربيع الأول ـ وذلك في سنة اثنتين وستين وستمائة وقد أمرت بتهيئة الغذا فوجدت حديثاً في كتاب الملاحم

للبطائني عن الصادق عليه السلام يتضمن وجود الرجل من أهل بيت النبوة بعد زوال ملك بني العباس يحتمل أن يكون الإشارة إلينا والإنعام علينا وهذا ما ذكره بلفظه من نسخة عتيقة بخزانة مشهد الكاظم عليه السلام وهذا ما رويناه ورأينا عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: الله أجل وأكرم وأعظم من أن يترك الأرض بلا إمام عادل قال قلت له: جعلت فداك فأخبرني ـ خبراً ـ أستريح إليه قال: يا أبا محمد ليس يرى أمة محمد صلى الله عليه وآله فرجاً أبداً ما دام لولد بني فلان ـ أي بني العباس ـ ملك حتى ينقرض ملكهم فإذا انقرض ملكهم أتاح الله لأمة محمد رجلاً منّا أهل البيت يشير بالتقى ويعمل بالهدى ولا يأخذ في حكمه الرشى والله إني لأعرفه باسمه واسم أبيه ثم يأتينا الغليظ القصرة ذو الخال والشامتين القائم العادل الحافظ لما استودع يملأها قسطاً وعدلاً كما ملأها الفجار جوراً وظلماً ثم ذكرنا الحديث.

أقول ـ والكلام لابن طاووس ـ ومن حيث انقرض ملك بني العباس لم أجد ولا أسمع برجل من أهل البيت يشير بالتقى ويعمل بالهدى ولا يأخذ في حكمه الرشى كما تفضل الله علينا باطناً وظاهراً وغلب ظنّي وعرفت أن ذلك إشارة وإنعام فقلت ما معناه: يا الله إن كان هذا الرجل المشار إليه أنا فلا تمنعني من صوم هذا يوم ثالث عشر ربيع الأول على عادتك ورحمتك في المنع مما تريد منعي منه وإطلاقي فيما تريد تمكيني منه فوجدت إذناً وأمراً بصوم هذا اليوم وقد تضاحى نهاره فصمته وقلت في معناه: يا الله إن كنت أنا المشار إليه فلا تمنعني من صلوة الشكر وأدعيتها فقمت فلم أمنع بل وجدت لشيء مأمور فصلّيتها ودعوت بأدعيتها وقد رجوت أن يكون الله تعالى رحمته قد شرّفني بذكري في الكتب السالفة على لسان الصادق عليه السلام فإن منا قبل الولاية على العلويين كنا في تلك الصفات مجتهدين وبعد الولاية على العلويين زدنا في الإجتهاد في هذه الصفات والسيرة فيهم بالتقوى والمشورة بها والعمل معهم بالهدى وترك الرشى قديماً وحديثاً لا

يخفى ذلك على من عرفنا ولم يتمكّن أحد في هذه الدولة القاهرة من العترة الطاهرة كما تمكنّا نحن من صدقاتها المتواترة واستجلاب الأدعية الباهرة والفرامين المتضمنة لعدلها ورحمتها المتظاهرة..»[٥٩].

وبتحليل مضمون هذا النص، يبين للباحث أن ثمة موجّهاً رئيساً للوعي التاريخي والسياسي والديني لدى بن طاووس متمثلاً في المخزون الغيبي الذي يأخذ وزناً هاماً في صوغ وعي وموقف بن طاووس فهو يتنازل عن نظرته التشاؤمية عن السلطة تأسيساً على توجيه أخبار المغيبات وما اشتملت عليه من إشادة بالتتار، وسعياً منه إلى تقمّص دور الرجل المشار إليه في النص، بوصفه الأكثر تأهيلاً، وحيث أن النموذج ـ الرجل لا بد أن يراعى في تصميمه تلك الصفات المذكورة من التقوى وترك الرشى والعمل بالهدى، فقد خلص بن طاووس إلى عملية مطابقة مع النموذج المقرر في النص.

وحاصل الأمر، أن تولى بن طاووس النقابة وجلس في مرتبة خضراء بدلاً من مرتبة سوداء، وهو اللون المعروف للعباسيين، وهو يعادل اليوم العلم الوطني لكل دولة، وكان استبدال اللون الأصلي بلون آخر يعني بصورة تقريبية إقراراً بمشروعية الدولة الجديدة، وكان الناس بعد واقعة بغداد، أي بعد غزو هولاكو رفعوا السواد ولبسوا لباس الخضرة، وهو لون العلويين الشيعة وتفسير ذلك: أن المأمون العباسي لمّا عهد بولاية العهد *إلى الإمام علي بن موسى الرضا* عليه السلام، *ألبسه لباساً أخضر (شعار العلويين)* وأجلسه على وسادتين خضراويين، وغيّر السواد وهو شعار الدولة العباسية وأمر بلباس اللون الأخضر، فلبسه الناس ولبسه النُقيب من بعد ذلك[٦٠]، وهي خطوة محسوبة يقوم بها المأمون للتخفيف من حدة الموقف العلوي من الخلافة العباسية، ومحاولة لكسب رضاهم ابتداء بتفويض ولاية العهد للإمام الرضا.

والنتيجة أن أخبار المغيّبات لعبت دوراً رئيسياً ـ وربما نهائياً ـ في تسوية إشكالية العلاقة بين الفقيه والدولة (المغولية هنا)، في سياق تجاوز الواقع والتجربة الذاتية للفقيه، لتمهّد تلك الأخبار السبيل وبفعالية غير عادية للاسترسال في بناء علاقة حميمية بالدولة المغولية مستندة إلى نصوص إرشادية توجيهية يعتقد الفقيه بأنها كفيلة برفع الحرج الشرعي.

الدولة الإيلخانية.. التأسلم والتشيع

سنحاول فيما يلي تكثيف الضوء على تاريخ الدولة المغولية بإيران (١٢٦٤ ـ ١٣٣٦)، التي اعتبرت انشقاقاً عن الأسرة الجنكيزية، وخيانة للوصية. فبعد أن حوّل جنكيز خان آسية الوسطى وفارس إلى صحراء إنسحب إلى بلاده حيث توفي فيما بعد، فانتقلت السلطة إلى ابنه الأكبر منكو، فكانت جيوش المغول تأتمر بأوامره في كل مكان، وكان له عدة أخوة يقودون جيوشه، ويحكمون باسمه، وجاء في وصية منكو إلى شقيقه هولاكو بعد أن أرسله في شهر جمادى الآخرة (٦٥٠ ـ ١٢٥٢) كما ينقل مؤرخ الدولة المغولية رشيد الدين في كتابه (جامع التواريخ): «وخص كل من يطيع أوامرك ويجتنب نواهيك بلطفك وبأنواع عطفك وأنعامك، أما من يعصيك فأغرقه في الذلة والمهانة مع نسائه وأبنائه وأقاربه وكل ما يتعلق به وابدأ بإقليم قهستان في خراسان فخرّب القلاع والحصون»[٦١].

وفي عام ١٢٥٣ م نظم هولاكو الحملة المغولية الثانية، وقطع نهر أمودريا وأخضع أمراء الفرس والإسماعيلية في ألموت ١٢٥٦م، ثم قاد جيشاً جراراً واضعاً نصب عينيه هدف تقويض الخلافة العباسية بصورة تامّة، وفعلاً سقطت بغداد عاصمة الخلافة في ٦ فبراير من العام نفسه تحت سيطرة المغول، وقتل الخليفة العباسي المستعصم بالله وعدد كبير مَن أفراد

عائلته ورجال البلاط، ومئات الألوف من سكان بغداد، وواصل هولاكو حملته إلى بلاد الشام.

وستشهد السلالة الجنكيزية في غضون هذه الفترة حدثين عظيمين، سيحكمان صيرورة الدولة المغولية الجنكيزية:

الأول: وفاة الخان المغولي منكو، التي ضربت صميم الدولة المغولية، وفتحت باب النقد على مصراعيه ضد نزعة هولاكو الإنفرادية، فقد منح رحيل منكو المغول الشرقيين جرأة كبيرة على إثارة موجة نقد وتشكيك عاتية ضد هولاكو، لمخالفته سيرة ووصية أخيه منكو، والذي لم يرسله إلى إيران ليؤسس لنفسه دولة مستقله[٦٢]، بل كان المرمى توسعة رقعة سيطرة الأسرة الجنكيزية وإضافة أمكنة جديدة لسلطان المغول.

إنفصلت الدولة الايلخانية تدريجاً عن الإمبراطورية المغولية، فبعد أن كان الخاقان المغول يرأس امبراطورية عظيمة في (قره قورم) صار الإيلخان أو السلطان يحكم من مدينة تبريز، ويعتبر هولاكو (المؤسس) أول الإيلخانيين وأبو سعيد (ت٧٣٦ ـ ١٣٣٥) آخرهم.

وقد شعر هولاكو بفداحة الحدث (= وفاة منكو)، كونه فجّر نزاعات داخلية لم يكن يدرك أبعادها ومخاطرها، وبات في مسيس الحاجة إلى تعويض تحالفاته التي خسرها بإنشائه دولة باسمه، واضطر للتفتيش عن تحالفات من أي نوع كيما يخفف من غلواء الغضب وسط أسرته وبين أخوته الورثة، فوجد عوناً من شقيقه الآخر قوبيلاي الذي كان يحمل نزعة سلطوية مماثلة، حيث فرض سيطرته على مغول الصين بعد تحطيمه الخان الأكبر أريك بوكيه، الأخ الأكبر لهولاكو وقوبيلاي، وأصبح الأخوان سواء في المغنم والمغرم، فقررا بعد مشاورات أن يعترف كل منهما بسيادة الآخر على ما تحت يده.

ومع ذلك، ظلّت سلطة هولاكو غير مستقرة، كونه لا يحظى بتأييد الأجنحة القريبة جغرافياً في الأسرة الجنكيزية فضلاً عن المعارضة المتنامية وسط السلالة المغولية التي ترى بأن هولاكو قد أوقع القسمة والإنشقاق في أوساطهم بفعل أنانيته وعبثه بالموروث المغولي، فهو في نظر المغول ليس أكثر من متمرد على تقاليد القبيلة.

هذه الانتقادات الحادة والواسعة لمشروع هولاكو، نبّهته لخطورة الموقف، فعاد على الفور إلى إيران بعد موت أخيه منكو لاستباق أي حادث طارىء يهدد مشروعه السياسي.

الثاني: هزيمة المغول في معركة عين جالوت (١٢٦٠م)، حيث هاجم المماليك جيش هولاكو وأبادوه، مما أحدث صعقة للجيش ولطبقة القادة العسكريين والسياسيين المغول، وكان طبيعي أن تفرز الهزيمة ردود فعل واسعة ستبدأ بالعقل الإستراتيجي المغولي، الذي أصيب بخيبة أمل فادحة، فصدمة الهزيمة وضعت حداً نهائياً لأسطورة الجيش الذي لا يقهر، هذا الجيش الذي تنهار على هديره المناطق البعيدة، وتنهار له الأقاليم قبل وصول جحافله إليها.

لقد تحوّلت هزيمة المغول في عين جالوت إلى عقدة، توارثها ملوك الأسرة الإيلخانية، فقد جرّب أبا قاخان (١٢٣٤ ـ ١٢٨٢م) ابن هولاكو، وثاني ملوك الإيلخانية المغولية في فارس، جرّب حظه في صراع متواصل مع المماليك، وتعرض جيشه المرابط في الأناضول للهزيمة أمام الظاهر بيبرس في معركة ألبستان ١٢٧٧م، كما واجه هزيمة منكرة على يد قلاوون الألفي قرب حمص ١٢٨١م، ثم أتبعها قلاوون بعملية تطهير شاملة لسواحل الشام من الصليبيين.

فالجيش المغولي الذي ظل في حالة تعبئة دائمة واستنفار متصل، لإنجاز الفتوحات العسكرية، والتوسع اللامحدود، واجه بعد هزيمة عين

جالوتِ مأزقاً خطيراً، حيث بات من الصعب الحفاظ على تلك الدينامية النشطة والزخم المعنوي الهائل الذي كان يتمتع بهما الجيش المغولي، فيما أصبح الحافز (= الانتشار والتوسّع) عقيماً فلم يعد ممكناً مواصلة الفتوحات وإخضاع الأقاليم بقوة الرعب والبطش، الأمر الذي انعكس في أزمة ذات بعدين:

ـ خارجي: إذ لم يعد لأسطورة [الجيش الذي لا يقهر] مصداقية في الجيش المغولي، فقد نبهت هزيمة عين جالوت إلى إمكانية وقوع هزائم أخرى مماثلة في الجيش المغولي.

ـ داخلي: الانعكاسات النفسية والاجتماعية والسياسية للهزيمة على الجنود، وعلى الاستقرار الداخلي، ومصالح الدولة وأمنها. وقد بدأت بوادر الأزمة في بعدها الداخلي عملياً بعد وفاة الخان الأكبر منكوخان.

وقد نجم عن غياب منكو خان (= القائد الكاريزمي، الضابط لتدابير السلطة والحافظ لوحدة الأسرة الجنكيزية)، فراغ قيادي وتالياً اندلاع نزاع داخلي على السلطة، ظهّر نفسه في مشاريع سياسية فرعية أطاح بالمشروع الرئيسي الكلي المجمع عليه من الأسرة الجنكيزية، فقد انشقت الدولة المغولية، فقامت دولة بالصين وأخرى بإيران، كما أدّت سياسة هولاكو المتشددة والمتفرّدة إلى حدوث قطيعة شبه تامة بين المغول الآخرين في الشمال والشرق، بل وكل المغول خارج إيران، وبات هولاكو يتصرّف بمعزل عن مشروع المغول الآخرين، وربما في تضاد معهم، في وقت كان الإفتراس الداخلي يأكل من رصيد القوة المغولية، وبلغ الإفتراس ذروته بين أفراد الأسرة الجنكيزية، وأصاب عناصر الأجنحة الضعيفة في الأسرة ضعفاً من العذاب مما اضطرت بعضها للهرب إلى المماليك في مصر.

ولكن الأهم من ذلك بالنسبة لبحثنا، هو النظر إلى أوضاع المغول في فارس من زاوية النظرة العامة للمجتمع الفارسي للسلطة المغولية، وتخبرنا

كثير من المصادر أن نظرة سكان فارس للأسرة المغولية تقوم على اعتبار أنها طبقة حاكمة، أجنبية، كافرة، غاشمة، ولذلك لم تكن تحظى بأي مقبولية أو مشروعية من جانب السكان المحليين المسلمين، فالمغول في نظرهم كفار، زائداً الصفة التي التصقت بالطبقة الحاكمة في الدولة المغولية بإيران منذ تكوّنها وهي الصفة العسكرية، وما تتركه من تصوّرات لدى الأفراد والجماعات، حيث القهر، والغلبة، والسلب، والظلم. واستمرت هذه الصفة العسكرية ملازمة لهذه الطبقة خلال مراحل طويلة، وتعزّزت بفعل النشاطات العسكرية المتواصلة والمتعاظمة طيلة تاريخ المغول.

وها نحن نقترب كثيراً من الصورة النهائية التي كانت عليها الدولة الإيلخانية في عهد مؤسّسها هولاكو، والتي يمكن تكثيفها في: غياب الرمز المغولي محل إجماع الأسرة الجنكيزية، وانقطاع الروابط بين هولاكو والمغول الآخرين (باستثناء مغول الصين البعيدة)، زائداً اختلال نظام القبيلة المغولية السواسي، أي تدشين تقاليد جديدة قائمة على أساس نظام مراتبي هرمي، يرفع بعضاً ويحطّ من بعض آخر، وهذا الإختلال جاء بعد هزيمة عين جالوت مباشرة، وتداعت في هيئة صراع على السلطة ونظام تداولها بين أفراد أسرة جنكيز خان، وتوقّف مشاريع الفتح أي جمود الجيش، بالإضافة إلى التذمّر العام من سياسة المغول الإقتصادية وطرائق الحكم التي اتبعوها.

هذه العوامل تظافرت، وأصبحت بمرور الوقت معضلات الدولة ومعوّقات إستقرارها، وصارت تضغط بشدة على الحكام المغول، فيما لا مؤشر قريب على علاج سريع وناجع لانفراج الأزمة العميقة، حيث لا سبيل إلى الخروج من الأزمة إلا بالبحث عن حلول استثنائية.

وكان اعتناق الإسلام، المخرج الأمثل والممتاز للدولة المغولية، التي وصلت في عهد الإيلخان السابع غازان (محمود) (١٢٧١ ـ ١٣٠٤) إلى

طريق مسدود، فقرّر أن يفتتح عهده (تولّى العرش سنة ١٢٩٥) بفرض الإسلام وفق المذهب السني ديناً للدولة، وذلك في مطلع شعبان ٦٩٤هـ يونيو ١٢٩٥م، أي بعد ثلاثين عاماً على تأسيس الدولة المغولية. وبهذا عثر المغول على الطريقة المثلى لتسوية معضلات دولتهم، وبدأ الحكّام المغول يقدّموا أنفسهم باعتبارهم مسلمين، إذ لم يعودوا كفاراً.

والواقع، أن اعتناق المغول للدين الإسلامي ساهم في حل مشكلات جوهرية للمغول منها علاقة الحاكم والمحكوم، وتالياً استقرار سلطان المغول بإيران، كما فتح اعتناق الإسلام آفاقاً جديدة، ستساهم في إحياء المشروع المغولي الأصلي، أي مواصلة الفتوحات التي ستتم مذاك تحت مظلة الإسلام.

وهذا يعني بالبداهة، أن التحوّل المغولي للإسلام، لم يروّض النزعة التوسعية للمغول بل شحذها وأضفى عليها مشروعية دينية، فقد شرع غازان في تجهيز الحملات لتقويض منافسه الآخر المملوكي الذي يدخل معه مذاك صراعاً من لون آخر، فهو يتقاسم معه المشروعية الإسلامية، ويمثل المماليك المرشح الأقوى وصاحب النفوذ الأكبر فهو يحكم أغلبية المسلمين السنة، كما أنه يحظى بتأييد الخلافة أي مصدر الشرعية ومركزها الذي انتقل بعد سقوط بغداد إلى القاهرة، أي أصبح في حيّز سلطة المماليك ما عزّز من شرعية حكمهم.

ونشير هنا إلى الخطوة الذكية التي قام بها الظاهر بيبرس، وقد أدرك ضرورة إحياء الخلافة، حيث استدعى إلى مصر أحمد (أبا القاسم) أحد أمراء بني العباس القلائل الذين نجوا من مذبحة المغول. وعندما وصل الأمير الشاب إلى ضواحي القاهرة، خرج السلطان للقائه مع قضاة الدولة وضباطها، وبعد أن ثبت نسبه أمام قاضي القضاة بويع بالخلافة ولقب بالمستنصر بالله، وكان ذلك في ١٣ رجب سنة ٦٥٩ ـ ١٢٦١م، أي بعد

معركة عين جالوت، وضرب إسمه على النقود ودعي له في الخطبة. وفي يوم الجمعة التالي ركب إلى الجامع بالموكب المعتاد لابساً البردة وألقى الخطبة، ثم تمّت له المبايعة الرسمية بالخلافة، وقلّد بيبرس منصب السلطان وأعطاه العقد والخلعة[٦٣]، كما تبعها الظاهر بيبرس بخطوات أخرى مساندة، حيث صعّد من درجة شراكة المؤسسة الدينية في السلطة، وزاد من عدد قضاة القضاة إلى أربعة بعد أن كان قاضياً واحداً، وهذا ما شجع فئة كبيرة من الفقهاء والعلماء والأنصار على الإنضواء تحت نشاطات وخطط الدولة المملوكية لجهة الإستعداد لكف يد العدوان المغولي.

وقبالة هذه التدابير المملوكية المرسومة بإتقان، لم يكن أمام الملك غازان سوى البحث عن نقاط ضعف أخرى للتشكيك في مشروعية سلطة المماليك، فلم يعثر سوى على انحطاط العنصر المملوكي باعتباره ينتمي إلى طبقة العبيد الأرقّاء، وبالتالي فإن المفاضلة العنصرية ستسفر عن أولوية المغولي، الأنقى عنصراً من المماليك، ولكن هذه المحاولة البائسة باءت بالفشل، فقد حلّت المشكلة بفتوى واحدة تفرض على المسلم إطاعة المماليك الأرقّاء[٦٤]، في المقابل، تعرض المغول لهجمة أيديولوجية شديدة قادها فقهاء المماليك تطال أول ما تطال مصداقية الإسلام المغولي، فقد ساند شيخ الإسلام تقي الدين بن تيمية (٦٦١ ـ ٧٢٨هـ، ١٢٦٣ ـ ١٣٢٨م) الحكّام المماليك في حربهم مع المغول، وبذل جهداً كبيراً في إزالة التشويش الذي أصاب قطاعاً كبيراً من مسلمي الشام منذ اعتناق المغول الإسلام، خصوصاً وأن طائفة من العلماء حرّمت قتالهم[٦٥]، فسعى الشيخ بن تيمية عبر جملة فتاوى في الجهاد ورسائل إلى السلطان المملوكي وكتابات أخرى موجّهة للتشكيك في صدق إسلام المغول واعتبارهم قابعين في الكفر.

وهكذا، فإن الصراع المغولي المملوكي بغاياته السياسية المحض، ظل

مستمراً ويجذب إليه بمرور الوقت مصادر جديدة، وقوى أيضاً جديدة، ولا نحسب أن الفقيه والفقه سوى الأهم في كل ذلك.

وعلى أثر الهجمات المتواصلة التي قام بها المماليك بمساندة فقهاء كبار في العالم السُنّي، بدا واضحاً انكسار الجانب المغولي، الذي بدأ يشهد إرهاصات تحوّل جوهري في خطه الأيديولوجي، فقد شعر غازان إثر فشله في إسقاط الحكم المملوكي في مصر والشام، واحتواء الخلافة العباسية التي سقطت على يد جدّه الأكبر هولاكو، وبعثت على يد خصومه المماليك، شعر بأن المشروع المغولي الكبير الرامي إلى إقامة إمبراطورية مغولية عالميّة يعيش أيامه الأخيرة، كونه يفتقر إلى مبررات قوية تبقي على فورانه وحيويته، وهذا الأمر بات واضحاً بعد فشل المغول في تقديم أنفسهم كبديل عن المماليك أو حتى سواسية معهم في منظور المسلمين قاطبة، وبالدرجة الأولى المسلمين السُنّة، بالنظر إلى أن مانح الشرعية يقيم في أرض خصومهم، فالإنضواء تحت مظلّة الخلافة العباسيّة لا بد منه للحصول على مشروعية، تظل ضرورية كيما يسبغ عليهم صفة سلاطين الإسلام، ولكن الملك غازان مات (عام ٧٠٣هـ) قبل أن يحدث تصحيحاً حقيقياً في أيديولجيا دولة المغول.

وفي الواقع، أن المغول لا بد اكتشفوا أن اعتناقهم للإسلام السني يحبط مشروعهم السياسي، ويحد من حركة التوسع والفتح اللامتناهي للأقاليم، كون ذلك يفرض عليهم الإنضواء، شأنهم شأن المماليك، تحت لواء الخلافة العباسية لتأكيد إسلاميتهم، وتسننهم؛ ومشروعية دولتهم، وهذا التأكيد لا يتم إلا بالإلتزام بالخطوط العامة لتقاليد الخلافة، ومنها الإبتعاد عن حريم دولة المماليك، التي تحظى الأخرى بمشروعية مستحصلة من الخليفة العباسي، أي بكلام آخر الحد من حركة الفتح المغولي.

ولذلك، بدأ التناقض بين الإستراتيجية العسكرية وبين الأيديولوجيا الجديدة، أي بين النزعة التسلطية المغولية القائمة على أساس التوسّع والفتح والسيطرة على العالم، وبين الإسلام السُنّي السكوني، فبدأ التحوّل الأيديولوجي الثاني في تاريخ السلالة الإيلخانية، عام ٧٠٩هـ أي بعد نحو خمسة عشر عاماً على التحوّل الأول.

وفي الواقع، بقي السلطان ألجايتو الذي خلف أخاه غازان سنة ٧٠٣هـ على الإسلام السُنّي، ويرجع الفضل في ذلك إلى زوجته المسلمة التي لعبت دوراً كبيراً في إقناع زوجها الجايتو بالإسلام، كما ساهم علماء الحنفيّة في تعزيز هذا الدور، إلى أن نجحوا في تبديل عقيدة الجايتو من النصرانية إلى الإسلام، على المذهب الحنفي، فكان الوقت مؤاتياً لأن يبدأ علماء المذهب الحنفي بعملية تبشير مذهبي واسع النطاق، وهي عملية لم تكن تخلو من إيذاء لأتباع المذاهب الإسلامية الأخرى، للضغط عليهم لجهة التنكّب إلى المذهب الحنفي، وتفجر السجال المذهبي في فورة عارمة وتعقدت الأمور إلى حد بات من الصعب ضبطها، وخرج المتساجلون عن المقاصد العلميّة المجردة إلى حد التشهير والقذف والمجالدة البشعة، وفتحت هذه المستجدّات طاقة القدر للتشيّع بعد أربع سنوات من حكم ألجايتو لأن يكون المخرج المناسب للدولة وللأيديولوجيا المغولية سواء بسواء.

وتنقل المصادر الشيعية روايتين مختلفتين لكيفية تشيع ألجايتو:

- الرواية الأولى: يذكرها الخوانساري في «روضات الجنات» بما نصّه: أن السلطان غضب يوماً من امرأته فطلّقها ثلاثاً، ثم ندم وجمع العلماء فقالوا: لا بد من المحلل، فقال أحد وزرائه: إن عالماً بالحلّة يقول ببطلان هذا الطلاق، فبعث الملك إلى ابن المطهر الحلي فأفتاه بأن الطلاق الذي أوقعه باطل لأنه لم تتحقق شروطه ومنها وجود شاهدين

عدلين. يقول الخوانساري «ثم شرع في البحث مع العلماء حتى ألزمهم جميعاً فتشيّع الملك وبعث إلى البلاد والأقاليم حتى يخطبوا بالأئمة الإثني عشر عليهم السلام ويضربوا السكك على أسمائهم وينقشوها على أطراف المساجد والمشاهد..»(٦٦).

وهذه الرواية، رغم عدم توفّر أدلة مضادة، إلا أن مجرد التأمل فيها نتوصل إلى أنها لا تصلح أن تكون سبباً كافياً، ومقنعاً، ووحيداً لانتقال الجايتو من التسنّن إلى التشيّع، بالغ ما بلغ حرص الجايتو، ولم يكن الأخير بحاجة إلى هذا المخرج الفقهي لحلحلة مشكلة عائلية.

الرواية الثانية: كما يرويها الشيخ عباس القمي في (سفينة البحار): أن سبب تشيع السلطان محمد الملقب بشاه خدابنده ألجايتوخان... ما ملخّصه: أن السلطان غازان في سنة ٧٠٢هـ كان في بغداد فاتفق أن سيّداً علوياً صلّى الجمعة يوم الجمعة في الجامع ببغداد مع أهل السنة ثم قام وصلّى الظهر منفرداً فتفطّنوا منه ذلك فقتلوه فشكا أقاربه إلى السلطان فانكسر خاطره وأظهر الملالة من أنه لمجرد إعادة الصلاة يقتل رجل من أولاد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ولم يكن له علم بالمذاهب الإسلامية فقام يتفحّص عنها وكان في أمرائه جماعة متشيّعون منهم أمير طر مطار ابن مانجو بخشي وكان في خدمة السلطان من صغره وكان له وجه عنده وكان يستنصر مذهب التشيع ولما رآه مغضباً على أهل السنة إنتهز الفرصة ورغّبه في مذهب التشيع فمال إليه وقام في تربية السادة وعمارة مشاهد الأئمة عليهم السلام إلى أن توفي وقام بالسلطنة أخوه السلطان محمد وصار مائلاً إلى الحنفيّة بإغواء جمع من علمائهم فكان يكرّمهم ويوقّرهم فكانوا يتعصبون لمذهبهم، وكان وزيره خواجه رشيد الدين الشافعي ملولاً من ذلك ولكن لم يكن قادراً على التكلّم بشيء من جهة السلطان إلى أن جاء القاضي نظام الدين عبد الملك من مراغة إلى خدمة السلطان وكان ماهراً في المعقول والمنقول فجعله

قاضي القضاة لتمام ممالكه فجعل يناظره مع علماء الحنفية في محضر السلطان في مجالس عديدة فيعجزهم فمال السلطان إلى مذهب الشافعية والحكاية المشهورة في الصلاة وقعت في محضره فسئل العلامة قطب الدين الشيرازي إن أراد الحنفي أن يصير شافعياً فما له أن يفعل فقال هذا سهل، يقول: لا إله إلا الله محمد رسول الله.

وفي سنة تسع وسبعمائة أتى إبن صدر جهان الحنفي من بخار إلى خدمة السلطان فشكا إليه الحنفية من القاضي نظام الدين وأنه أذلّنا عند السلطان وأمرائه فألطف بهم، ووعدهم إلى أن كان يوم الجمعة في محضر السلطان سئل القاضي مستهزءاً عن جواز نكاح البنت المخلوقة من ماء الزنا على مذهب الشافعي فقرّره القاضي. فقال: هو معارض بمثل نكاح الأخت والأم في مذهب الحنفية، فطال بحثهما وآل إلى الافتضاح، وأنكر إبن صدر الحنفي ذلك فقرأ القاضي من منظومة أبي حنيفة:

وليس في لواطه من حدّ ولا بوطي الأخت بعد عقد

فأفحموا وسكتوا وملّ السلطان وأمراؤه وندموا على أخذهم مذهب الإسلامية وقام السلطان مغضباً وكان الأمراء يقول بعضهم لبعض: ما فعلنا؟! تركنا مذهب آبائنا وأخذنا دين العرب المتشعب إلى مذاهب وفيها نكاح الأم والأخت والبنت، فكان لنا أن نرجع إلى دين أسلافنا. وانتشر الخبر في ممالك السلطان، وكانوا إذا رأوا عالماً ومشتغلاً يسخرون منهم ويستهزؤون بهم ويسئلونهم عن هذه المسائل. فلما رأى الأمير طرمطار (وكان شيعياً متخفياً) تحيره في أمره قال له: أن السلطان غازان خان كان أعقل الناس وأكملهم، ولما وقف على قبائح أهل السنة مال إلى مذهب التشيع ولا بد أن يختاره السلطان فقال: ما مذهب الشيعة، قال الأمير طرمطار المذهب المشهور بالرفض فصاح عليه السلطان: يا شقي تريد أن تجعلني رافضياً. فأقبل الأمير يزيّن مذهب الشيعة ويذكر محاسنها له وقال:

تقول الشيعة أن الملك يصير بعد السلطان إلى ولده وتقول أهل السنة أنه ينتقل إلى الأمراء. فمال السلطان إلى التشيع فصدر الأمر بإحضار أئمة الشيعة فطلبوا جمال الدين العلامة وولده فخر المحققين وكان مع العلاّمة من تأليفاته (نهج الحق وكشف الصدق) وكتاب (منهاج الكرامة)[٦٧] فأهداهما إلى السلطان وصار مورداً للألطاف والمراحم فأمر السلطان قاضي القضاة نظام الدين عبد الملك وهو أفضل علماء زمانهم أن يناظر مع آية الله العلامة وهيّأ مجلساً عظيماً مشحوناً بالعلماء والفضلاء فأثبت العلامة رفع الله تعالى أعلامه بالبراهين القاطعة والدلائل الساطعة خلافة أمير المؤمنين عليه السلام بعد رسول الله ﷺ بلا فصل وأبطل خلافة الثلاثة بحيث لم يبق للقاضي مجال مدافعة وإنكار بل شرع في مدح العلامة واستحسن أدلته. قال: غير أنه سلك السلف سبيلاً فاللازم على الخلف أن يسلكوا سبيلهم لإلجام العوام ودفع تفرّق كلمة الإسلام ويستر زلاّتهم ويسكت في الظاهر من الطعن عليهم ودخل السلطان وأكثر أمرائه في ذلك المجل في دين الإمامية.. وأمر السلطان في تمام ممالكه بتغيير الخطبة وإسقاط أسامي الثلاثة عنها، وبذكر أسامي أمير المؤمنين وسائر الأئمة عليهم السلام على المنابر وبذكر حي على خير العمل في الأذان وبتغيير السكّة ونقش الأسامي المباركة عليها[٦٨].

على أن الجدير قوله، وبصرف النظر عن النتائج، أننا نلحظ في سيرة الجايتو أن انتقاله إلى التشيع وإقراره مذهباً رسمياً للدولة المغولية[٦٩] لم يقحمه في أتون معارك مذهبية جانبية، فلم يمارس ضغطاً على المذاهب الأخرى، بل سمح بالحريات الدينية، كما سمح للمذاهب الأخرى أن تقيم مناشطها وطقوسها بحرية تامة، وربما كان للمناظرات بين المراغي والحلي دور مؤثر في ذلك لما مثّلت في علميتها وحسن الأدب الذي ساد جو المناظرات كصورة راقية للحوار، حتى طار صيت هذه المناظرات في البلاد وبين أمراء المغول والجيش.

وربما نجد في المدارس الدينية التي دشّنها الجايتو مثالاً ساطعاً في تأكيد التسامح الديني الذي ساد عهد الجايتو، فقد أسّس مدرسة دينية في عاصمته لتعليم العلوم الإسلامية، كما تم إنشاء مدرسة أطلق عليها اسم «مدرسة سيارة» تشتمل على كافة التجهيزات والمعدات الضرورية من خيام وأمتعة وكتب ودعاة، فكانت تطوف المدن، فتنتقل من أذربيجان صيفاً إلى بغداد شتاء، وكان أولجايتو خدابنده يشارك بنفسه في هذه المهمة[٧٠]، وكان يصطحب معه العلامة الحلي، الذي أصبح مكيناً من السلطان خدابنده وخصّه بالأعطيات وأقطعه بلاداً كثيرة[٧١]، ونصّبه عميداً للمدرستين، وكان معه من المدرسين طائفة من الفقهاء وعلماء المسلمين من المذاهب السنية منهم العضد الايجي وبدر الدين الشوشتري والفقيه الحكيم قطب الدين اليمني التستري، وكلهم من علماء السنة[٧٢].

ومما يمكن استنتاجه من كلا الروايتين على اختلافهما الواضح، أن التشيع المغولي قام على أساس المصلحة السياسية، أي لكونه يشتمل على حلول لمشكلات خاصة بالأسرة المغولية الحاكمة، ولذلك جاء قرار الجايتو بالإنتقال من التسنّن إلى التشيّع بعد أن أخبره أميره طرمطار بأن الشيعة تقول «أن الملك يصير بعد السلطان إلى ولده وتقول أهل السنة أنه ينتقل إلى الأمراء».

وهنا تجدر الإشارة إلى حقيقة على جانب كبير من الأهمية، وهي أن اعتناق المغول للمذهب الشيعي، كان يحل مشكلة أيديولوجية تتعلق بهويتهم ودورهم في دار الإسلام، فقد بات ممكناً بالنسبة للايلخانيين بعد اعتناقهم المذهب الشيعي الإدّعاء بأنهم ينفّذون مشيئة الله ووعده الذي قطعه على نفسه بأن يرث الأرض عباده الصالحون، والإنتصار للحق المسلوب لأهل البيت عليهم السلام والإنتقام من أعدائهم!.

لقد جرت عملية تقريب واسعة النطاق من الجانب الإيلخاني بين

الأيديولوجيا المغولية الأصلية وعقيدة التشيع، ندرك ذلك من خلال إطلالة على العناوين الكبرى في الأيديولوجيا المغولية، منها اعتبار الخان الأكبر مركز العالم كله، وأنه وكيل السماء، وهو بهذه الوكالة يعتبر صاحب الحق من الناحية النظرية في حكم العالم. باختصار، إن مهمة الخان هي نشر رسالة السماء بين أهل الأرض، وهذه ليست سوى تنضيدة مغولية للعقيدة الشيعية في الإمام المهدي، وهي أيضاً مشروع فتوحات على مستوى العالم.

وفي حقيقة الأمر، أن هذه الميثولوجيا أصبحت راسخة في الأدبيات المغولية والتي بوحي منها يمارس الإيلخان سلطته، كونها حقّاً إلهياً، وامتثالاً لمقتضى العقد المبرم مع السماء، وهذا العقد كفيل بتحصين سلطانهم على الأرض. ونقرأ في سيرة السلطان أكبر شاه (١٥٤٢ ـ ١٦٠٥) سليل تيمورلنك، وأعظم أباطرة المغول المسلمين في الهند، أنه سعى إلى إقامة مجتمع سواسي تسوده العدالة والمساواة بين الهندوس والمسلمين عبر توحيد الأديان في دين أطلق عليه «دين إلهي». ونقرأ في سيرته أيضاً أنه أعلن عصمته أمام الناس وطالب جميع العلماء والأمة جمعاء، أن يأتمّوا به ويهتدوا بهديه ورأيه، فمن لم يمتثل له فقد أمواله ومقتنياته، واستوجب الهلاك الأبدي، فالإمبراطور هو نائب الله على الأرض وينبوع النعم[(٧٣)].

ولكن الأهم من ذلك كله، أن المغول سعوا باعتناقهم التشيع للتزوّد بمبرر معقول وفعّال يستعملوه لتحقيق مآربهم السياسية، فقد باتوا بعد تشيّعهم قادرين على التشكيك في مشروعية كل الحكومات الإسلامية السنية، وبمقتضى ذلك، يكون الخلفاء السابقون بما فيهم الخلفاء الراشدين (باستثناء خلافة أمير المؤمنين علي) مروراً بالخلفاء الأمويين وانتهاءً بالخلفاء العباسيين هم حكاماً غير شرعيين، أي بكلام آخر، يصبح خط الخلافة وما ينضوي تحتها من سلطنات إسلامية، خطأً إغتصابياً، غير

شرعي، لأنه صادر حق أهل البيت ﷺ(٧٤)، وليست هذه سوى رؤية مطابقة لنفس رؤية السيد إبن طاووس، حين رفض تولي الوزارة في خلافة المستنصر (فراجع).

وتكشف حوادث تلك الفترة، أن الإيلخانيين نجحوا في تحريك الجو الساكن في الدوائر الشيعية، وأطلقوا العنان للفئات الشيعية أن تستعيد أملاً مفقوداً لفترة طويلة، فالمغول في مزاعمهم الشيعية يحققون الحلم الشيعي بالقضاء على الخلافة العباسية واستعادة الحق المغتصب!!

وقد بات بوسع الشيعي أن يرى في دولة المغول الأمل الجديد في استرجاع حق البيت النبوي والثأر لمظلومية أهل البيت، ويمكن وضع سيناريو إفتراضي لما سيكون عليه الموقف الشيعي من المغول الإيلخانيين في نقاط محدّدة:

١ ـ أن الإيلخانيين ليسوا متحدرين من الخط الاغتصابي (= الخلافة وامتداداتها) المناهض لأهل البيت، وبالتالي فهم ليسوا أعداء الشيعة والتشيع، بل حلفاء وشركاء في المذهب.

٢ ـ أنهم جاءوا لتحقيق الحلم الشيعي (الثأر لآل البيت النبوي)، واستعادة حقوق الشيعة المهضومة.

٣ ـ أنهم يحقّقون صدق العقيدة الشيعية القائلة بظهور دولة ممهدة لظهور الإمام المهدي، كما تهيأ ذلك لابن طاوس، الذي وجد في إقبال «الحكومة المغولية إليه وإلى علماء الشيعة وإطلاقها لسراحهم في الإرشاد وإجراء بعض الأحكام نحو عناية من الله تعالى به، ونحو قدرة لها أخبر بها الإمام الصادق وتكون مقدمة لظهور ولي الأمر (= الإمام المهدي) وقيامه»(٧٥).

٤ ـ ورود خبرهم على لسان الإمام علي عليه السلام(٧٦)، وقد اشتمل الخبر

على أوصافهم، ونتائج هجومهم على بغداد، والتحذير من اعتراض طريقهم.

هذه كانت مكونات الرؤية الشيعية حول المغول، فيا ترى هل هناك ما يقابلها في الجانب المغول الايلخاني؟. قد لا تكون الإجابة على هذا السؤال بطريقة الإثبات بالأدلة المباشرة، لعدم توفرها بالطريقة السابقة، ولكن بالتأكيد هناك أدلة أخرى تحمل نفس القوة الإستدلالية. إن أهم مفتاح للإستدلال على امتلاك المغول لرؤية مماثلة، استيعابهم الأفكار الأساسية عند الشيعة الإمامية، والتي قرّروا إستعمالها واستحضارها بصورة دائمة في خطابهم السياسي والإيديولوجي، وبه تمكنوا من استقطاب النخبة الشيعية التي بدأت تنظر في الروايات لتجد في أخبار المغيبات بعض إمارات ومصاديق هذه الأخبار في وقائع المغول. ويغلب الظن على أن المغول درسوا تلك الأخبار فحاولوا تقمص وتأكيد الدعاوى الواردة فيها.

ولربما، فإن ثمة دوراً مؤثّراً للوزير رشيد الدين فضل الله (١٢٤٧ ـ ١٣١٨) مؤرخ الأسرة الإيلخانية وقد طارت شهرته في الآفاق، وهو علاوة على ذلك وزير الدولة الايلخانية بعد سنوات من اعتناق الإيلخانيين بإيران الدين الإسلامي، وكانت له اليد الطولى في إدارة عملية تحول الإيلخانيين من التسنن إلى التشيع، ومما ينقل أنه بعد أن تحول غازان إلى التشيع سراً واعتزم المجاهرة بذلك عبر إعلان الثأر لأهل البيت، أشار وزيره رشيد الدين بتأجيل هذه الخطوة إلى ما بعد سقوط الحكم المملوكي بمصر والشام والاستيلاء على الخلافة العباسية القائمة في القاهرة، ولكن هزيمة الجيش المغولي بالشام، ووفاة غازان خان بعد ذلك بوقت قصير حالت دون الإجهار بالتشيع، فتم تأجيل قرار تبني التشيع مذهباً للدولة حتى عهد الجايتو.

ويقدّم كتاب رشيد الدين (جامع التواريخ) أو (تاريخ غازان) (إنتهى من

تصنيفه عام ٧١٠هـ) دليلاً قوياً على عبقرية هذا الرجل وحنكته ونظرته الثاقبة للأمور، وقد وصف بأنه «العالم، المفكر السياسي، الذي عرفت تبريز في عصره أزهى عهودها العلمية والعمرانية والسياسية»[٧٧]، وقد عرف عنه ولعه بالعلم والمعرفة والإحاطة بعلوم الدين الإسلامي، وكان له مجلس علم بارز، يتناول فيه موضوعات على درجة كبيرة من الأهمية، ويقول العلامة الحلي عن مجالسه» وحضرت في بعض الليالي للإستفادة من نتائج قريحته فسئل في تلك الليلة سؤالين مشكلين فأجاد في الجواب عنهما»[٧٨].

وقد ظل الوزير رشيد الدين يمارس قبل توليه الوزارة دوره كموجّه نشط في الظل خلال عهد غازان خان الذي كان يتذاكر معه مبادىء الإسلام وتفسير القرآن ويستوضحه ما خفي عليه من شؤون الدين ويتداول معه في أمور العلم والفكر، ولا شك أن هذه المذاكرات لعبت دوراً رئيساً في إقناع الملك غازان بالإسلام، بل وأن يصبح أول ملك مغولي يؤدي الصلاة في الجوامع فيحذو حذوه الأمراء الكبار وجمهرة الشعب المغولي.

لقد تولّى رشيد الدين الوزارة بعد مقتل الوزير السابق صدر الدين الزنجاني، وظل محتفظاً بمكانته كمستشار ثقافي وسياسي للسلطان، واستمر كذلك في عهد أولجايتو حتى خشي من نفوذه ومكانته بعض أفراد حاشية السلطان أبي سعيد بن ألجايتو (١٣١٦ ـ ١٣٣٥)، آخر أمراء المغول الإيلخانيين في فارس، فوشى به للسلطان فأمر بقتله وولده، كما ألغى المذهب الشيعي وأعلن السنة مذهباً رسمياً للدولة.

الإتجاه الأصولي التجديدي

في ضوء التحولات الكبرى، وخصوصاً تحول المغول إلى التشيع، والمناخ التحرري الذي عاشه فقهاء الشيعة في تلك الفترة، توافرت لدى الإتجاه التجديدي حوافز مشجعة لاستئناف نشاطه التجديدي في مجالي

الفقه والعقائد، ولا ننسى التشديد على دور الخواجه نصير الدين الطوسي في تشجيع المباحث الكلامية في مدرسة الحلّة، في وقت كانت المباحث الفلسفية فيها شبه غائبة، فقررت هذه المدرسة تبني كتاب (تجريد الاعتقاد)، والكتب الكلامية الأخرى، وستنغرس في تلاميذه كالعلامة الحلي الذي يقول عن الخواجه «قرأت عليه الهيات الشفاء لابن علي بن سينا وبعض التذكرة في الهيئة»[٧٩]، وبالتأكيد ستضعف مثل هذه الأبحاث الكلامية من الميول الإخبارية، لجهة مضاعفة دور العقل.

ومن الضروري إلفات الإنتباه إلى حملة ابن زهرة وابن إدريس في تنشيط الحركة الأصولية والفقهية، ما فتح الباب لنبوغ رجال فقه مجددين، إبتكروا آليات عقلية متطورة في وعي النص والتفريع عليه، فقد شهد المذهب الشيعي الإثني عشري في تلك الفترة انتعاشاً فقهياً بخلاف الفقه السني الذي شهد فترة ركود، هذا الانتعاش الذي تأكّد بعد الفرمان الذي أصدره هولاكو بالأمان لأهل الحلّة والمدن الشيعية المقدسة في العراق، وانتقل على أثره معظم علماء الشيعة وبعض علماء السنة إلى الحلة، التي بدأت تشهد نشاطاً علمياً تجديدياً، حيث جرى تنقيح الفقه الشيعي وتجديد آلياته، وسنلحظ في هذه الفترة عملية مراجعة للرجال (= رواة الحديث) من قبل السيد جمال الدين أحمد بن موسى بن جعفر بن طاووس (ت ٦٧٣هـ) وكان «أول من نظر في الرجال وتعرض لكلمات أربابها في الجرح والتعديل وما فيها من التعارض وكيفية الجمع في بعضها وقبول الأخرى في بعضها وفتح هذا الباب لمن تلاه من الأصحاب..»[٨٠].

وستمهّد التطورات الجديدة، وخصوصاً بعد سلامة الحلة من بطش المغول لنشأة أكبر مدرسة أصولية تجديدية في العالم الشيعي في القرن السابع الهجري على يد المحقق الحلي نجم الدين جعفر بن الحسن (٦٠٢ ـ ٦٧٦هـ) وهو تلميذ تلامذة ابن إدريس، إذ بدأ المحقق الحلي تصنيف

الكتب الفقهية والأصولية فكان كتابه الفقهي المعروف بـ(شرائع الإسلام) محوراً للبحث والتعليق والتدريس في الحوزات الشيعية عوضاً عن كتاب (النهاية) الذي ألفه الشيخ الطوسي، كما نشطت حركة التفريع والتخريج فكتب المحقق في الأصول (معارج الوصول إلى علم الأصول) و(نهج الوصول إلى علم الأصول)، كما نبغ ابن أخته وتلميذه ابن المطهر المعروف بالعلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ) والذي حظي بمكانة فريدة في الدولة المغولية، وهو صاحب المؤلفات الكثيرة والمتنوعة، وله في الأصول (مبادىء الوصول إلى علم الأصول) و(تهذيب الوصول إلى علم الأصول)، أخذ ينحو فيهما منحى فلسفياً عكسته تصنيفاته في الفقه والأصول.

إن ثمة وضعية إيجابية في المجال الفقهي/ الأصولي، تلعب دوراً خفياً في صوغ النظرات والمواقف السياسية للفقيه، فقد كان العلامة الحلي القطب الأبرز ـ بعد خاله المحقق الحلي ـ في مدرسة الحلة، حيث أجاز للعلماء إستنباط الأحكام من العمومات من القرآن والسنة، وترجيح الأدلة المتعارضة، واعتبر المجتهد فيه حكماً شرعياً ليس عليه دليل قطعي كوجوب الصلاة والزكاة وغيرها، ويعد العلامة الحلي الأبرز في طرق مسألة التقليد[٨١] في الإطار الأصولي (قبل أن تتحول إلى فتوى فقهية عملية في عهد السيد كاظم اليزدي مطلع القرن الماضي)، وقد كانت عصمة الإمام كما كان القول بالنص مانعاً من إعطاء غير الإمام سلطة تشريعية واسعة[٨٢]. يقول الحلي في التقليد في (نهاية الأصول): «التقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة يلزمه، مأخوذ من تقليده بالقلادة وتعليقها في عنقه، وذلك كأخذ بقول العامي، وأخذ المجتهد بقول من هو مثله، وحينئذ فالرجوع إلى قول النبي ﷺ وإلى ما أجمع عليه أهل العصر من المجتهدين ورجوع العامي إلى أقوال المفتي..)[٨٣]، وهو في ذلك يدحض أدلة الشيعة الحلبيين، في ذهابهم للقول: لا يجوز التقليد في أصول الدين ولا في

فروعه، بل يجب الإجتهاد في ذلك على كل مكلف، وصولاً إلى تقرير العمل بما ورد عن المعصوم دون سواه، وإخراج الفقيه/المجتهد من دائرة التكليف الشرعي.

وسنلحظ في قراءة كتب العلامة الحلي الأصولية، موقفاً متعارضاً مع موقف الجيل الأول من فقهاء الشيعة بعد الغيبة من ابن الجنيد، فقد أشاد الحلي بطريقة ابن الجنيد، وقال في كتابه (الخلاصة): «كان شيخ الطائفة جيد التصنيف، ثقة جليل القدر» وقال عن كتابه (تهذيب الشيعة): «وهذا الكتاب إذا أمعن النظر فيه وحصلت معانيه وأديم الإطالة فيه، علم قدرته ومرتبته، وحصل منه شيء كثير، ولا يحصل من غيره»[٨٤].

وقد أصبحت الكتب الأصولية الأربعة للمحقق والعلامة محور البحث الأصولي في الحوزة على امتداد القرون: الثامن، والتاسع والعاشر الهجرية حتى نسخ الحسن بن زين الدين الجبعي العاملي (ت١٠١١ هـ) بكتابه (معالم الدين وملاذ المجتهدين) والشيخ البهائي (ت ١٠٣١هـ) بكتابه (زبدة الأصول) الكتب الأصولية الأربعة تلك[٨٥] وخرجت مدرسة الحلة علماء كبار في ميدان الفقه والأصول، أمثال الشهيد الأول وفخر المحققين ابن العلامة الحلي.

وإجمالاً، يعدّ الحلي قطباً بارزاً من أقطاب الفقه وعلم الكلام في الدائرة الشيعية، وكان نجاحه في الانتصار لدور العقل ومنحه صلاحيات أوسع في حقل التشريع، ومن ثم افتتاح آفاق جديدة لعمل العقل وزيادة سعة الإجتهاد في المسائل المستحدثة أو التي تتطلب قدراً كبيراً من الجرأة، كان ذلك جديراً بأن يمنح الحلي مكانة متميزة، ورمزية فريدة، الأمر الذي جعل الدولة المغولية، تسعى لاستقطابه والإفادة من تفوّقه ورمزيّته.

ويهمنا هنا في سياق بحثنا عن علاقة الفقيه بالدولة، القول بأن مكانة

الفقيه في المجال السياسي السلطاني، تبلورت تدريجاً من خلال مدرسة الحلة، وسنجد في عدة مصنفات للحلّي الخاصة بالترويج المذهبي، ما يمكن اعتباره بذوراً لتأسيس فكري للسياسة الشرعية الشيعية.

ولعل أهمية هذه المصنفات تكمن فيما ترمز إليه مقدّماتها وما تحمل من دلالات ومعطيات غير مسبوقة في التاريخ الشيعي بعد الغيبة الكبرى، فهي تظهر ابتداءً إقراراً صريحاً ومبالغاً بشرعية السلطة المغولية، أما نعتها بالدولة الدينية والدعاء لها بالدوام إلى يوم القيامة، فهذا بمثابة قطع صريح مع الوعي الاسكاتولوجي الانتظاري الشيعي (= انتظار دولة الإمام المهدي في آخر الزمان). يقول الحلّي في مقدمة (مفتاح الكرامة) ما نصّه: «أما بعد فهذه رسالة شريفة، ومقالة لطيفة.. خدمت بها خزانة السلطان الأعظم، مالك رقاب الأمم، ملك ملوك طوائف العرب والعجم، مولى النعم، مسند الخير والكرم، شاهنشاه المعظم غياث الحق والملة والدين، الجايتو خدابنده محمد خلد الله سلطانه وثبّت قواعد ملكه وشيّد أركانه وأمدّه بعنايته وألطافه وأيّده بجميل إسعافه وقرن دولته بالدوام إلى يوم القيامة..»(٨٦)، وجاء في مقدمة (نهج الحق وكشف الصدق) ما نصه: «وإنما وضعت هذا الكتاب خشية لله ورجاءً لثوابه وطلباً للخلاص من أليم عقابه، بكتمان الحق وترك إرشاد الخلق، وامتثلت فيه مرسوم سلاطين وجه الأرض، الباقية دولته إلى يوم النشر والعرض سلطان السلاطين..»(٨٧) فيما جاء في كتاب (الألفين): «فهذا ما أردنا إيراده في هذا الكتاب وذلك في غرة رمضان المبارك سنة ٧١٢هـ وكتب حسن بن مطهر ببلدة جرجان في صحبة السلطان الأعظم غياث الدين محمد أولجايتو خلد الله ملكه..»(٨٨) كما جاء في مقدمة الرسالة التي ألفها العلامة الحلي في جواب على سؤالين للوزير حول الجبر وحكمة وقوع النسخ فقال «.. إنني لما أمرت بالحضور بين يدي الدركاه المعظمة الممجدة الإيلخانية، أيّد الله سلطانها وشيّد أركانها وأعلى على الفرقدين شأنها، وأمدّها بالدوام والخلود..»(٨٩).

ولعل التدبير الأول لتفسير هذه النصوص والنعوت المبالغة والمربكة في آن، بالنظر إلى الوعي الشيعي الغيبوي الانتظاري والتراث الفقهي السلطاني الشيعي، نرجع إلى ما يمكن اصطلاحه بالواقعية السياسية المستندة إلى التقية، فالعلامة الحلي في تماهيه مع السلطة المغولية يميّز بين شكلين للشرعية كما عبّر عنهما د. وجيه الكوثراني وهما:

ـ الشرعية الدينية، والتي يحصرها في الإمام المعصوم.

ـ الشرعية السياسية أو شرعية الأمر الواقع حيث يتم الإقرار والإعتراف بسلطان متغلب[٩٠].

وبالعودة إلى التصنيفات العقدية والفقهية للحلّي يمكن الوقوف على هذا التمايز الجلي بين الشكلين سالفي الذكر من الشرعية، فالحلّي في هذه المصنفات يعيد إنتاج آراء سلفه من فقهاء الشيعة الماضين، ويلتزم بالإجماع الفقهي الشيعي القائم على نزع مشروعية سلطان الوقت فقد حصر في كتابيه (الألفين في إمامة أمير المؤمنين) و(نهج الحق وكشف الصدق) الإمامة الشرعية الإلهية في أئمة أهل البيت لتوافرهم على العلم الإلهي والعصمة والوصية المنصوص عليها من الرسول ﷺ عن الله سبحانه وتعالى، الأمر الذي ينفي الشرعية عن سواهم[٩١] ونجده يؤكد في (الباب الحادي عشر) على الإمامة بالنص لا أهل الحل والعقد أو الاختيار فالإمام «يجب أن يكون منصوصاً عليه أي لا يثبت الإمامة بالبيعة (= الرأي السني) أو الخروج (= رأي الزيدية).. لأن الإمامة مشروطة بالعصمة، وكل ما هو مشروط بالعصمة، يجب أن يكون منصوصاً عليه كذلك «وهذا التنصيب يخترق فترة الظهور والغيبة سواء بسواء[٩٢]، وهذا الرأي ليس من ابتكارات الحلي بل درج على تدوينه والترويج له فقهاء الشيعة المتقدمون على عصر الحلي.

ونجد إضافة إلى ما تقدّم ثمّة معايير لاختبار موقف الحلي من شرعية

سلطان الوقت (وهنا السلطة المغولية) تتمثل في (صلاة الجمعة) و(الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) و(الجهاد) و(الزكاة)، وهي حسب الفقه الشيعي كما أسلفنا من أولى إختصاصات الإمام المعصوم، وتمثل في الوقت نفسه أهم السمات العامة المميزة للسلطة الشرعية في الوعي الفقهي/العقدي الشيعي، وقد حدد الحلي شرائط لانعقاد صلاة الجمعة منها «السلطان العادل أي الإمام المعصوم أو من يأمره أي نائبه الخاص»[٩٣]، كما عطل نفاذ الحدود إذا افتقد إلى الجراح كونه يلزم إذن الإمام سوى في حالتين: إقامة الرجل الحد على عبده وولده وزوجته إذا أمن الضرر وللفقهاء حال الغيبة مع الأمن وحرم السلطان الجائر من إنفاذ الحدود[٩٤]، واشترط في الجهاد حضور أو إذن الإمام أو نائبه الخاص[٩٥]، وفوّض للفقيه ولاية في الأمور الحسبية منها الزكاة ومال الطفل والمجنون ولم يتعرض من رأس لولاية السلطان في ذلك[٩٦].

ومن الواضح أن موقف الحلي مرتبط مباشرة بالمحيط السياسي الذي يعيد إنتاج نفسه فيه، فالموقف السلطاني لدى الحلي مبني على قاعدة تبريرية فقهية ولكنها تندرج في سياق الظواهر غير الطبيعية المحكومة بقوانين خاصة بحسب حالاتها، فالحلي حين يتماهى مع السلطة المغولية ويأبى الركون إلى تصنيفاته الفقهية وعقيدته في الإمامة النصيّة ويجيز العمل تحت ظل سلطان جائر، لا ينتج أطروحة حكم جديدة، وإنما يتّجه إلى تنشيط طاقة الإستثناءات القابلة للتمدّد في بعض الأزمان بحسب الحالة، وهو في هذا لم يختلف عن الفقهاء السابقين الذي يصدرون عن عقيدة تشاؤمية تقوم على أساس أن السلطة في زمن الغيبة ظالمة وفاسدة مفسدة، وبمقتضى هذه العقيدة يجري رسم التصورات والمواقف منها، ولعل المثال الأظهر في هذا الصدد إجازة الحلي في (تذكرة الفقهاء) و(تبصرة المتعلّمين) لفقهاء الشيعة «العارفين بمدارك الأحكام الحآمين لشرائط

الحكم، الإفتاء بين الناس ويجب عليهم ذلك حال غيبة الإمام عليه السلام إذا أمنوا الضرر ولم يخافوا على أنفسهم ولا على أحد من المؤمنين»(٩٧).

ومما لا ريب فيه، أن العلاّمة الحلي الذي يتمتع في ظل الدولة المغولية بتأهيل ذاتي، ويحظى بمكانة فريدة لدى سلطانها الجايتو خدا بنده، لم يظهر نفسه كمتقيّد بإملاءات الدولة، أو يضطر للارتهان لها، أو الخضوع لمستلزماتها الصارمة، وتالياً التلاشي في مشروعها، ولكن بقي السؤال: هل كان للعلامة الحلي تصوّر خاص حول السلطة، أو حتى حول الانخراط فيها، وهل كان يدرك مكانة الفقيه في الحقل السلطاني؟.

يلزم القول قبل كل شيء، لم يكن لدى الشيعة حتى ذلك الحين نظرية سياسية واضحة أو حتى خبرة عملية كافية للتعامل مع السلطة، فقد اقتصرت الرؤية الدينية السياسية للشيعة حتى ذلك الوقت على الاعتقاد بالإمامة المعصومة وانتظار دولة الإمام المهدي.

أما حول السؤال المطروح وتفريعاته، فإنه يظل رغم أهميته دون إجابة حاسمة، وقد ظل مصدر إرباك وحيرة، لغالبية أفراد هذا الجيل، فمن جهة نواجه بنموذج الخواجه نصير الدين الطوسي، الذي يعلّق يوتوبيا المدينة الفاضلة، هذا الأصل المنغرس في أفكار ابن سينا والفارابي، ويراهن على خيار الدولة المغولية، وبالإنفتاح على مشهد أوسع فإننا نرى أن علماء الشيعة مثل الخواجه ومؤيد الدين العلقمي وأسرة آل طاووس وعدد من فقهاء الشيعة شاركوا في الدولة المغولية الإيلخانية قبل أن تدخل في الإسلام، أي قبل مضي ثلاثين عاماً على إسلامها، وقبل خمسة وأربعين عاماً على تشيعها، وفي الواقع شاركوا في دولة ملحدة.

ولا يمكن أن نفسر هذا الإرباك سوى بطريقة واحدة لا غير، وعلى هذا النحو: أن الفقيه الشيعي في هذه المرحلة ينطلق في شراكته بالسلطة من مشروعية الشراكة لا من مشروعية السلطة ذاتها والتي لا تتحقق إلا في حال

حضور الإمام المعصوم، ولكن علماء وفقهاء ورجالات الشيعة بتماهيهم بالسلطة المغولية يفتحوا الباب أمام إمكانية استبدال الموقف التشاؤمي من السلطة وتسوية الثنائية المربكة في الفقه السلطاني الشيعي المترددة بين الإمامة(= القاعدة، الشرعية، الإلهية، الواجبة) وسلطة الوقت (=الإستثناء، اللاشرعية، الظالمة، المحرّمة).

الدولة السربدارية والشهيد الأول

توطئة: شهدت إيران الخاضعة للأسرة المغولية بعد موت السلطان أبي سعيد آخر ملوك الإيلخانيين، الذي لم يترك ولداً يخلفه في الحكم، إضطراباً خطيراً مذ تقاسم الجيش المغولي والخانات مناطق إيران، فكان يحكم كل واحد منهم منطقة لحسابه الخاص، فمهد السبيل لمزيد من التفتت وإنفلات الأوضاع السياسية في إيران والشرق الإسلامي عموماً، تمظهرت في قيام الدويلات الصغيرة المتنافسة، فيما كانت رياح الفتن والإضطرابات تعصف بالواقع الإجتماعي الإيراني.

وكرد فعل على التحول الكبير في المشرق الإسلامي، منذ بدء الغزوات المغولية على العالم الإسلامي، ظهرت جماعات إحتجاجية شعبية تخفّت وراء أسماء مختلفة، فقد سماهم أهل العراق «الشطّار» وأهل المغرب «الصقورة» وهناك أسماء كبرى جامعة هي: العيارون، وما السربيداريون (أي أصحاب الرؤوس المرفوعة على المشانق) سوى أحد هذه الأسماء، وسُمّوا بذلك لأن المغول حين دخلوا إيران كانوا يشنقونهم ويعلّقونهم مجموعات على المشانق.

وفيما كانت آلة التقسيم تفعل فعلها في الجغرافيا السياسية الإيرانية، بدأت الميول الإستقلالية تتنامى لدى سكّان المناطق الخاضعة لسيطرة أفراد الجيش أو الخانات المغول. وفي جو من الإحباط المهيمن على المجتمع

الإيراني، جاءت الإستجابة الحذرة في هيئة نشاط وعظي قام به الشيخ خليفة المازندراني من مسجد في مدينة سبزوار، فحقّق سبقاً على غيره في التفكير في تحقيق الإستقلال، كرد فعل على النير المغولي، وبرز الشيخ خليفة كقائد سياسي اتخذ من التشيع مصدراً للتعبئة الروحية والسياسية ضد السلطة المغولية، والترويج لفكرة الإستقلال تمهيداً لعمل تغييري واسع النطاق، ولكن الشيخ خليفة كان يشعر بأنه يعرض بضاعته في غير سوقها، فنزح إلى سمنان وحضر درس الشيخ ركن الدين السمناني، ثم تركه بعد أن شعر بانصرافه إلى غير مقصده، ثم عاد إلى سبزوار وبدأ برنامجاً وعظياً مكثفاً جذب إليه جمعاً كبيراً من القرويين، واستطاع حشد عدد كبير من الأنصار والمؤيدين، وربما هذا ما أثار عليه بعض العلماء فضاقوا من نشاطه وخافوا من انثيال الناس عليه، وتنكبهم إلى خطه الفكري السياسي، وبعد فترة وجد الشيخ خليفة مشنوقاً سنة (٧٣٦هـ) فكان مقتله تدشيناً لمرحلة جديدة في تاريخ إيران، فقد ظهر من بين أعضاء حلقته الدراسية تلميذه حسن الجوري، الذي أخذ يجوب المدن والقرى للتحريض ضد السلطان المغولي، تمخض عن اندلاع الثورة السربدارية، التي انتشرت في أرجاء مناطق خراسان وشمال إيران ووصل مداها إلى الجنوب، ولكنه وقع أسيراً بيد الأمير أرغون شاه جاني قرباني حاكم خراسان.

ثم ظهر في قرية باشتين من قرى سبزوار أمين الدين عبد الرزاق بن شهاب الدين فضل الله (مؤسس الدولة السربدارية) وادّعى أن نسبه ينتهي إلى الإمام علي بن أبي طالب فجمع حوله الأنصار، وهيّج مشاعر العداء ضد المغول، واحتل سبزوار عام ٧٣٨هـ، ولكنه قتل في نفس السنة على يد أخيه وجيه الدين مسعود الذي تولى السلطة وفتح خراسان فاستقبله الشيعة بحفاوة لما عانوه من حكم المغول، ثم تقدّم إلى استرآباد ومازندران، وعقد حلفاً استراتيجياً مع الشيخ حسين الجوري الذي أطلق سراحه،

وقضى على قوات الأتراك والمغول والإقطاعيين المحليين، ولكنه قتل هناك سنة ٧٤٤هـ فلما وصل خبر مقتله إلى سبزوار (عاصمة الدولة السربدارية) نزى أحد غلمان أبيه (محمد آتيمور) على العرش ولكنه قتل على يد جماعة من السربداريين وفي سنة ٧٦٦هـ تولى العرش شمس الدين علي بن المؤيد (ت٧٩٥هـ) من دعاة السربداريين ووسع سلطانه حتى امتدت دولته من دامغان إلى سرخس واستمر حتى عام ٧٨٨هـ[٩٨].

فكّر إبن المؤيد إبتداءً في توطيد دعائم حكمه، فوجد في تمذهب الدولة واستقطاب رجال الدين مسوّغاً قوياً لاستقرار وازدهار الحكم السربداري، وتقرر استدراج الدولة للفقيه الشيعي بصورة رسمية، كحاجة ماسة لتحقيق النصاب الديني للدولة، بما يفضي إلى انخراط الفقيه في الشأن السياسي والإدلاء بأحكام مرنة تنهض كإستدلالات على شرعية السلطة والإندماج فيها.

فابن المؤيد في اتصاله بالعالم الشيعي محمد بن مكي الجزيني العاملي الملقب بالشهيد الأول (ق ٨٧٦هـ)[٩٩]، وحثه عبر مكاتبات عدة على القدوم إلى خراسان، كان يستهدف في حقيقة الأمر تعزيز السلطة شعبياً، مستندة إلى مرجعية دينية، عن طريق استيعاب الفقيه في المؤسسة الدولتية، فقرر تفويضه منصب الإفتاء (انظر الملحق الرابع).

ومرة أخرى نجد فعالية مميزة لمدرسة الحلة، فالشهيد الأول أحد خريجي هذه المدرسة، أفاد منها في تدشين المدارس الدينية في مناطق جبل عامل بلبنان على غرار مدرسة الحلة، بل فاقت جبل عامل في شهرتها وأهميتها باقي الحوزات الدينية في إيران والعراق، يفسّر ذلك تجاوز ابن المؤيد للمدارس الدينية الكبرى في إيران والعراق، وتوسله بمدرسة جبل عامل[١٠٠].

لكن بالرغم من الظروف السياسية القاهرة التي أحاطت بالشهيد الأول

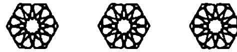
في الشام، حيث كان يخضع لمراقبة السلطة في حمأة المعارك الكلامية المذهبية، فإنه اعتذر عن قبول الدعوة لأسباب مجهولة، رغم ما عرف من سيرته إتصاله بدولة بيدمر في الشام، قبل أن يقع ضحية وشاية خصومه.. ولذلك يبقى السؤال قائماً: لماذا نأى الشهيد الأول عن الذهاب إلى خراسان، رغم أن حاله لم تكن مستقرة في الشام حتى نقل عنه زمن تصنيفه كتابه (اللمعة الدمشقية): «كنت أخاف أن يدخل عليّ أحد منهم من علماء الجمهور ـ أي علماء السنة ـ فيراه».

ومهما كان الأمر، انتهت نتيجة مراسلات ابن المؤيد إلى كتابة هذا الفقيه الرسالة المشهورة «اللمعة الدمشقية» لتكون دستوراً يحقق لعلي بن المؤيد غرضه[١٠١]، وقال في مقدمة اللمعة (إجابة لبعض الديّانين) وربما يرجع السبب الأساسي في رفض الشهيد الأول دعوة إبن المؤيد إلى تصوّف الدولة السربدارية والمناهضة بدورها للاجتهاد، وكان الشهيد الأول من دعاة (النيابة العامة) للفقيه وهو بهذا يدخل في عداد الفقهاء المجدّدين لآرائه الجريئة والمتطورة في ولاية الفقيه إذ بسط ولايته لا على ميدان القضاء والحدود فحسب كما كان شائعاً في العصور السالفة وإنما قوله أيضاً بنيابة الفقيه عن الإمام في صلاة الجمعة في زمن الغيبة بناء على نيابة الفقيه عن الإمام[١٠٢]، وتشكل هذه الآراء بالنظر إلى مغزاها السياسي، نقلة كبيرة في الفقه الشيعي، وفي نفس الوقت تمثل «النيابية» بالسعة التي يراها الشهيد الأول، أرقى صيغة يمسرح الفقيه الشيعي عبرها سياسياً، ويتيح له إنتاج أو تطوير أحكام فقهية سلطانية جديدة دون عناء المرور بالتدابير والتقييدات النظرية المعقدة المعمول بها في المجال الفقهي المحض، ولكن ولأسباب مجهولة لدينا رغم المعطيات الدلالية المحرضة على القول بعدم وجود ما يمنع العاملي من الذهاب إلى خراسان، إلا أن الإتصال إنتهى عند حدود الرسالة وجوابها ممثلاً في رسالة فقهية.

ونتيجة لما تقدم، فإن مصادر التاريخ وتصنيفات فقهاء الشيعة خلال تلك الحقبة حتى بعد انهيار الدولة السربدارية وقيام دويلات في أجزاء أخرى من فارس تكاد تخلو من أي تطور هام في ميدان الفقه السياسي للمذهب الشيعي الإثني عشر، ولكن يمكننا أن نلمس في هذه الفترة تطوراً جديراً بالملاحظة لم يكتسب أهمية بمقدار الأهمية التي نالها اتصال ابن المؤيد بالشهيد الأول، وهذا التطور حقّقه أحد خريجي مدرسة الحلة، ممثلاً في الشيخ أحمد بن عبد الله المتوج البحراني (٨٢٠هـ/ ١٤١٧م)، الذي يترجم له الشيخ يوسف البحراني في (لؤلؤة البحرين) بأنه كان (زعيم الإمامية في زمانه)[١٠٣]، فيما يصفه ابن أبيَ جمهور الإحسائي بأنه (شيخ الإمامية في وقته)[١٠٤] وقد تتلمذ المتوّج البحراني على يد فخر المحققين ابن العلامة الحلي ويقول الشيخ علي البلادي بأنه كان «من أعاظم تلامذة الشيخ العلامة فخر الدين أبي طالب محمد بن العلامة الحلي، تتلمذ عليه في الحلة وعلى غيره من علماء الحلة»[١٠٥] ونال شهادات علمية من كبار علماء مدرسة الحلة، وكونه ينتمي إلى المدرسة الأصولية فهذا دليل على قوة تأثيرها في طبيعة الدور والإتجاه الذي يضطلع به المتوّج البحراني فقد انخرط بعد عودته إلى البحرين في المؤسسة الدينية الرسمية الخاضعة لحكومة بني جروان الإسماعيلية في البحرين، التابعة لمملكة هرمز[١٠٦] واشتغل بالأمور الحسبية «وتشمل: الإفتاء، والقضاء، وإقامة الحدود والتعزيرات، والولاية على أموال اليتامى والسفهاء والمجانين والغيّب، والأنكحة..» وفصل القضاء الشرعي وغيرها من الوظائف الفقهية[١٠٧]، كما تولى الفقيه الشيعي الإمامي الشيخ ناصر الدين الشهير بابن نزار الإحصائي منصب قاضي قضاة الإسلام في حكومة بني جروان[١٠٨].

ولكن يبقى القول بأن هذه الحالات النادرة تثير شكوكاً في جهة تأثيرها على البحث الفقهي السلطاني الشيعي، وعلى الإتجاه العام لحركة الفقهاء

في الحقِل السياسي والسبب في ذلك ناشىء في تقديرنا عن وقوع البحرين والإحساء على أطراف الحواضر العلمية الفقهية الشيعية في إيران والعراق وخارج دائرة التأثير فيها، فقد بقيت البحرين والإحساء حتى اللحظة في موقع المتلقي، باستثناء بعض الحالات التي تطلبت هجرة بعض علماء هاتين المنطقتين إلى المركز، إلى الحواضر الأم، وانخراطه في الحركة الفقهية والعقدية، ورغم ذلك يحظى هذا التطور بأهمية كبيرة بالنسبة للبحث السلطاني الشيعي عموماً، كونه يستجيب للمستجدّات الفقهية الحاصلة في الحوزات العلمية الكبرى، ويبقى في تواصل مستمر معها، كما سيظهر في الفترات اللاحقة.



هوامش الفصل الثاني

(١) علي الشابي، الشيعة في إيران، مصدر سابق، ص١٤١.

(٢) الشيخ الطوسي، الفهرست، مصدر سابق، ص٢٤ ـ ٢٥.

(٣) الخوانساري، روضات الجنات، مصدر سابق، ج٢، ص٣٥٩؛ وانظر أيضاً: الأمين، محسن، أعيان الشيعة، مصدر سابق، مج٧، ص١٧١.

(٤) علي حسين الجابري، الفكر السلفي عند الشيعة الإثنا عشرية، منشورات عويدات، بيروت ـ باريس، الطبعة الأولى، ١٩٧٧، ص٢١٥.

(٥) نعمة الله الجزائري، منبع الحياة، وحجية قول المجتهد من الأموات، منشورات الأعلمي، قم، الطبعة الثانية، ١٤٠١هـ، ص٥٦.

(٦) الشيخ أبي جعفر محمد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلّي، كتاب السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ، ج١، ص٥١.

(٧) إبن الطقطقي، محمد علي بن طباطبا، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، دار بيوت للطباعة والنشر، بيروت ١٤٠٠ ـ ١٩٨٠، ص٣٢٢.

(٨) كانت أصول الأحكام الشرعية في الفقه الشيعي خلال القرن الرابع والخامس الهجري تنحصر كما حدّدها الشيخ المفيد في ثلاثة (كتاب الله سبحانه، وسنّة نبيّه ﷺ، وأقوال الأئمة الطاهرين من بعده صلوات الله عليهم وسلامه)، ويفرد المفيد آليات أو طرق لمعرفة المشروع في هذه الأصول دون أن يدرجها ضمن أصول الأحكام ويحصرها في ثلاثة: أحدها العقل، وهو السبيل إلى معرفة حجية القرآن ودلائل القرآن. والثاني: اللسان. وهو السبيل إلى المعرفة بمعاني الكلام. وثالثها: الأخبار، وهي السبيل إلى إثبات أعيان الأصول من الكتاب والسنّة وأقوال الأئمة ﷺ. أنظر: الشيخ محمد بن محمد بن النعمان البغدادي، التذكرة بأصول الفقه، سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد، دار المفيد، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م، ص٢٩.

(٩) المصدر السابق، ج١، ص٤٦.

(١٠) ابن إدريس الحلّي، السرائر، مصدر سابق، ج٣، ص٥٣٧.

(١١) يحيى بن سعيد الحلي، الجامع للشرائع، دار الأضواء، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، ص٥٢٢.

(١٢) ابن إدريس، السرائر، مصدر سابق، ج٣، ص٥٤٥.

(١٣) علي بن موسى بن جعفر بن طاووس، كشف المحجة لثمرة المهجة، دار المرتضى، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م، ص١٣٦.

(١٤) الشيخ عبد الله نعمة، فلاسفة الشيعة، حياتهم وآراؤهم، دار الفكر اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٧، ص٤٩٧، ٥٠٢.

(١٥) السيد علي بن طاووس، كتاب الإجازات، موجود في بحار الأنوار للمجلسي، مصدر سابق، ج١٠٧، ص٣٧. وقد نجد في كلام بن طاووس الأخير مناسبة للقول بأن تصنيفاته تظهر أن الرجل كان على درجة كبيرة من الورع حتى أنه كان يبتعد عن ذكر أسماء من يختلف معهم في الرأي في مصنفاته مثل ذلك قوله «لقد وجدت تصنيفاً لبعض العلماء الماضين ولا أسميه لئلا يكون غيبة له وإظهار النقص بين السامعين» وإذا تعرض لأسماء من يختلف معهم رغم اختلافه معهم لم ينل منهم، بل قد يذهب إلى تبرير أو حمل مواقفهم على محمل حسن وهذا امتياز يحسب لابن طاووس. أنظر: علي بن موسى بن جعفر بن طاووس، فرج الهموم في تاريخ علم النجوم، دار الذخائر للمطبوعات، قم ـ إيران، ١٣٦٨هـ/ ١٩٤٨م، ص٢١٨. أنظر أيضاً: كشف المحجة لثمرة المهجة، ومصنفات أخرى لنفس المؤلف.

(١٦) علي بن موسى بن جعفر بن طاووس، فرج الهموم في تاريخ علماء النجوم، مصدر سابق، ص٤٣.

(١٧) ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة، ج٨، باب ١٢٨، ص٢١٨.

(١٨) عن محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج٥٨، ص٢٩٨ باب ١٠ رواية ٨٤.

(١٩) علي بن موسى بن جعفر محمد بن طاووس الحسني الحسيني، مهج الدعوات ومنهج العبادات، المؤسسة الإسلامية للنشر (الهدى)، بيروت، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، ص٥٤٤ ـ ٥٤٦.

(٢٠) ابن طاووس، كشف المحجة لثمرة المهجة، مصدر سابق، ص١٦١.

(٢١) علي بن موسى بن طاووس الحسني الحلي، فتح الأبواب.. بين ذوي الألباب وبين رب الألباب في الاستخارات، تحقيق خالد الخفّاف، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، بيروت، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م، ص٧.

(٢٢) علي بن طاووس، فرج المهموم في تاريخ علماء النجوم، مصدر سابق، ص٧.

(٢٣) محمد بن علي طباطبا المعروف بابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية

والدول الإسلامية، دار بيروت للطباعة والنشر، ١٤٠٠هـ / ١٩٩٠م، ص٣٣٠. وانظر: ابن القوطي، الحوادث الجامعة، ص٨١.

(٢٤) محمد بن أحمد العلقمي (ت٦٥٦هـ) إستوزره المستعصم بالله آخر الخلفاء العباسيين، وكان قبله أستاذ الدار في عهد المستنصر ثم استوزره هولاكو بعد زوال الدولة العباسية، ولكن لم تطل مدته حتى مات، يقول المجلسي: «كان رضي الله عنه إمامي المذهب صُحيح الاعتقاد رفيع الهمّة محباً للعلماء والزهاد وكثير المبار ولأجله صنّف عز الدين عبد الحميد بن أبي الحديد شرح النهج في عشرين مجلداً والسبع العلويات وغيرها». أنظر: بحار الأنوار، مصدر سابق، ج١٠٧، باب ٢، ص٣٠، وانظر أيضاً: ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة، مؤسسة آل البيت، ج١، ص٣.

(٢٥) حسن الأمين، الموسوعة الإسلامية الشيعية، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ١٣٩٦هـ، ج٢، ص٩٧.

(٢٦) المصدر السابق، ص٢٢٢ عن محسن الأمين، أعيان الشيعة، مصدر سابق، مج٨، ص٣٥٩.

(٢٧) علي بن طاووس، كشف المحجة لثمرة المهجة، مصدر سابق، ص١٤٤.

(٢٨) علي بن موسى بن طاووس الحسني الحلي، فتح الأبواب.. بين ذوي الألباب وبين رب الأرباب في الاستخارات، تحقيق خالد الخفّاف، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، بيروت ١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م، ص٢٢٣ ـ ٢٢٤.

(٢٩) علي بن موسى بن طاووس الحسني الحلي، كشف المحجة لثمرة المهجة، مصدر سابق.

(٣٠) علي بن موسى بن جعفر بن طاووس الحسني الحسيني، مهج الدعوات ومنهج العبادات، المؤسسة الإسلامية للنشر (الهدى)، بيروت ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م، ص٥٦٧.

(٣١) ابن طاووس، كشف المحجة لثمرة المهجة، مصدر سابق، ص١٤٦.

(٣٢) المصدر نفسه، ص١٣٦ ـ ١٣٧.

(٣٣) تولى مؤيد الدين محمد بن محمد بن عبد الكريم برر القمي الوزارة للناصر ثم للظاهر ثم للمستنصر حتى قبض عليه المستنصر وحبسه في باطن دار الخلافة مدة، فمرض وأخرج مريضاً فمات في سنة تسع وعشرين وستمائة. أنظر: ابن الطقطقي، الفخري، مصدر سابق، ص٣٢٨.

(٣٤) لعل الصديق المقصود هنا، هو مؤيد الدين محمد بن أحمد العلقمي (ت ٦٥٦هـ)، الذي كان في ذلك الوقت أستاذ الدار عند الخليفة المستنصر، وكانت تربط العلقمي

بالسيد بن طاووس على حد المجلسي «صداقة متأكدة». أنظر: المجلسي، بحار الأنوار، ج١٠٧، باب٢، ص٤٤.

(٣٥) ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة، مؤسسة آل البيت، قم، ج٨، باب ١٢٨، ص٢٣٨.

(٣٦) يرد السيد ابن طاووس هذا العرض إلى حال الإخلاص للخلافة، هذا الإخلاص الذي يخشى أن يتبدّل في وقت لاحق «فنخاف أن تطلبونا وقت الآذان وما كان عندنا هذا الإخلاص فلا نوافقكم على الخروج إليهم»، كشف المحجة، مصدر سابق.

(٣٧) أحمد بن موسى بن جعفر بن طاووس، بناء المقالة الفاطمية في نقض الرسالة «العثمانية»، تحقيق السيد علي العدناني الغريفي، مؤسسة آل البيت ﷺ لإحياء التراث، بيروت، الطبعة اللأولى، ١٤١١هـ، ص٢٠.

(٣٨) ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، مصدر سابق، ص٣٣٣.

(٣٩) سيد أمير علي، مختصر تاريخ العرب، نقله إلى العربية عفيف البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٨١، ص٣٤٤ ـ ٣٤٥. ونذكّر هنا أن استباحة محلة الكرخ سنة ٦٥٤ ـ ١٢٥٦ تمت نتيجة لأوامر الخليفة بحجة ردع شخص كرخي قتل أحد سكان محلة (قطفتا)، ما أشاع الفوضى والإضطراب وسيطرة الغوغاء، وفلت زمام سيطرة الدولة على الكرخ، فصدرت أوامر بوقف الإستباحة، وقد اعتبرت هذه واحدة من قلة تدبير الخليفة وخضوعه التام لإملاءات بطانته، وقد تركت هذه الحادثة تأثيرها على بنية الدولة العباسية وقدرتها على مواجهة الأزمات الخارجية، وبخاصة الزحف المغولي.

(٤٠) ابن الطقطقي، الخفري، مصدر سابق، ص٣٣٥. ولمزيد من الاطلاع على خلاف ابن العلقمي والدويدار الصغير، انظر: ابن الفوطي، الحوادث الجامعة.

(٤١) سيد أمير علي، مختصر تاريخ العرب، مصدر سابق، ص٣٤٥.

(٤٢) ابن الطقطقي، مصدر سابق، ص٣٣٥.

(٤٣) سيد أمير علي، مصدر سابق، ص٣٤٧.

(٤٤) علي بن موسى بن طاووس، إقبال الأعمال، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الثانية، ١٣٩٠هـ، ص٥٨٦.

(٤٥) كمال الدين عبد الرزاق ابن الفوطي، الحوادث الجامعة، دار الفكر الجديد، بيروت، ١٤٠٧هـ، ص١٥٩.

(٤٦) أحمد بن موسى بن جعفر بن طاووس، بناء المقالة الفاطمية في نقض الرسالة العثمانية، مصدر سابق، تحقيق وتقديم السيد علي العدناني الغريفي، ص١٨ ـ ١٩.

(٤٧) ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، مصدر سابق، ص١٧. ويرد الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء موقف بن طاووس إلى حديث نبوي يرويه أغلب المصادر الإسلامية، قوله ﷺ: «يبقى الملك بالعدل مع الكفر ولا يبقى بالجور مع الإيمان». أنظر: محمد حسين كاشف الغطاء، الدين والإسلام أو الدعوة الإسلامية، دار المعرفة، بيروت (د.ت)، ج١، ص١١٦.

(٤٨) ابن طاووس، إقبال الأعمال، مصدر سابق، ص٥٦٨ ـ ٥٨٨.

(٤٩) الشيخ عباس القمي، سفينة البحار، المطبعة العلمية في النجف الأشرف، سنة ١٣٥٥هـ، انتشارات كتابخانه سنائي، طهران، ج١ (زور)، ص٥٦٨.

(٥٠) عن محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، مصدر سابق، ج١٠٩، ص١١.

(٥١) محمد باقر الخوانساري، روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، الدار الإسلامية، بيروت، ط ١٤١١ ـ ١٩٩١، ترجمة الخواجة نصير الدين الطوسي، ج٧. وهناك ما يؤكد عدم ارتياح الخواجه الطوسي في دولة (ألموت) الإسماعيلية، وكما أخبر عن ذلك كتابه (شرح الإشارات) الذي صنّفه في قلاع الإسماعيليين عام ٦٤٠هـ، بما نصه (ومالي ليس في امتداد حياتي زمان ليس مملوّاً بالحوادث المستلزمة للندامة الدائمة والحسرة الأبدية، وكان استمرار عيشي أمرٌ جيوشه غيوم وعساكره هموم. اللهم نجني من تزاحم أفواج البلاء وتراكم أمواج العناء..» (..) أبو الحسن ابن سينا، الإشارات، مع شرحي الطوسي والرازي، المطبعة الخيرية، مصر ١٣٢٥هـ، ج٢، ص١٤٦.

(٥٢) ليس ثمة مصادر أخرى إلى جانب (روضات الجنات) تورد قصة المراسلة بين ابن العلقمي والخواجة الطوسي، فإذا صحّت كيف لم يأت على ذكرها الطوسي أو مؤرخو الفترة كابن الفوطي وابن الطقطقي ورشيد الدين وغيرهم، بل لحظنا رعاية خاصة يوليها الخواجة لابن العلقمي بعد سقوط بغداد، تعزّزها قصة نقلها إبن الطقطقي عن كمال الدين أحمد بن الضحاك، وهو ابن أخت الوزير مؤيد الدين العلقمي، قال: لما نزل السلطان هولاكو على بغداد أرسل يطلب أن يخرج الوزير إليه، قال: فبعث الخليفة فطلب الوزير فحضر عنده وأنا معه، فقال له الخليفة: قد أنفذ السلطان يطلبك وينبغي أن تخرج إليه. فخرج الوزير من ذلك وقال: يا مولانا إذا خرجت فمن يدبّر البلد ومن يتولى المهام؟ فقال الخليفة: لا بدّ أن تخرج. قال: فقال السمع والطاعة. ثم مضى إلى داره وتهيّأ للخروج، ثم خرج. فلما حضر بين يدي السلطان وسمع كلامه وقع بموقع الإستحسان. وكان الذي تولّى تربيته في الحضرة السلطانية الوزير السعيد نصير الدين محمد الطوسي، قدس الله روحه..». أنظر: ابن الطقطقي، الفخري، مصدر سابق، ص٣٣٨.

(٥٣) الشيخ عبد الله نعمة ـ فلاسفة الشيعة، حياتهم وآرؤاهم، درا الفكر اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٧، ص٥٤٠.

(٥٤) السيد ابن طاووس، الإقبال، ص٥٨٦.

(٥٥) يمكن الرجوع في ذلك إلى التقرير الذي أعدّه (جانغ ته) الذي أرسله مانغو خان إلى أخيه هولاكو ودوّنه أحد الصينيين ويدعى (ليو)، كما ورد في كتاب التاريخ الصيني للأسرة المغولية التي حكمت الصين والذي أمر بوضعه أحد أباطرة الصين وتم إعداده سنة ٧٢٢هـ / ١٢٧٠م وقد ورد في كلا المصدرين أن مانغوخان أمر أخاه هولاكو سنة ٦٥١هـ / ١٢٥٣م بالزحف لاحتلال البلاد الغربية وإخضاع خليفة بغداد.
أنظر: حسن الأمين، الموسوعة الإسلامية، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ١٣٩٦هـ / ١٩٧٦م، ج٢، ص٩٩ ـ ١٠٠، وانظر: رشيد الدين فضل الله ـ جامع التواريخ، ج٢، ص٦٨٧، وابن الفوطي في الحوادث الجامعة.
ويمكن الرجوع في خلو أي مناوشات عسكرية على بغداد بين عامي ٦٤٣ ـ ٦٤٩هـ إلى ابن أبي الحديد المعتزلي، نهج البلاغة، ج٢٠، باب ٩٩٨، ص٣٤٩، وراجع أيضاً في الفترة حتى مقتل الخليفة المستعصم، ٦٥٦هـ ابن الطقطقي في الفخري في الآداب السلطانية، ص٣٣٠ وما بعدها.

(٥٦) محسن الأمين، أعيان الشيعة، مصدر سابق، المجلد الثامن، ص٣٥٨.

(٥٧) أحمد بن موسى بن جعفر بن طاووس، بناء المقالة الفاطمية في نقض الرسالة العثمانية، مصدر سابق، مقدمة السيد علي العدناني الغريفي، ص٦.

(٥٨) ابن طاووس، كشف المحجة لثمرة المهجة، دار المرتضى، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ / ١٩٩١م، مقدمة آقا بزرك طهراني. وأورد المجلسي شيئاً عن ولاية ابن طاووس بما نصه: «تولى السيد رضي الدين علي بن طاووس.. نقابة العلويين من قبل هولاكوخان وذكر أنها عرضت عليه في زمان المستنصر فأبى.. ثم عاد في دول المغول إلى بغداد ولم يزل على قدم الطاعات والتنزّه عن الدنيات.. وكانت مدة ولاية النقابة ثلاث سنين وأحد عشر شهراً»، أنظر: بحار الأنوار، ج١٠٧، ص٤٤، باب ٢.

(٥٩) ابن طاوس، إقبال الأعمال، مصدر سابق، ص٥٩٩ ـ ٦٠٠.

(٦٠) الشيخ عباس القمي، الكنى والألقاب، مكتبة الصدر، طهران، الطبعة الخامسة، ١٤٠٩، ج١، ص٣٤٠.

(٦١) عن حسن الأمين، دائرة المعارف الإسلامية الشيعية، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، الطبعةالثانية، ١٤٠١هـ / ١٩٨١م، المجلد الثاني، ص٢٠٣.

(٦٢) يعتبر هولاكو مؤسس السلالة الإيلخانية، ويقصد بها الأسرة المغولية التي زحفت إلى

العراق بقيادة هولاكو وفتحت بغداد وشملت سلطتها جميع البلدان الممتدة ما بين نهر جيحون والمحيط الهندي، ومن السند إلى الفرات مع جزء كبير من الأناضول وبعض القوقاس، وكان العراق وإيران أهم مقاطعاتها.
وقد انفصلت هذه الدولة الإيلخانية تدريجياً عن الامبراطورية المغولية وبعد أن كان الخاقان المغولي يرأس امبراطورية عظيمة في (قره قورم) صار الإيلخان أو السلطان يحكم من مدينة تبريز، ويعتبر هولاكو (المؤسس) أول الإيلخانيين وأب سعيد (ت ٧٣٦ ـ ١٣٣٥) آخرهم. أنظر: الأمين، حسن، دائرة المعارف الإسلامية الشيعية، مصدر سابق، ج٩.

(٦٣) سيد أمير علي، مختصر تاريخ العرب، مصدر سابق، ص٣٤٩.

(٦٤) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، القاهرة ١٩٦٤، ج٥، ص٣٥٢.

(٦٥) وجّه بعض مسلمي الشام إلى الشيخ بن تيمية أسئلة حول جواز قتال المغول والحجة في ذلك خصوصاً: «وقد تكلموا بالشهادتين وانتسبوا إلى الإسلام، ولم يبقوا على الكفر الذي كانوا عليه في أول الأمر؟ فهل يجب قتالهم أم لا؟ وما الحجّة في قتالهم؟» ثم يقول: «وما يقال فيمن زعم أنهم مسلمون والمقاتلون لهم مسلمون وكلاهما ظالم فلا يقاتل مع أحدهما» ثم يختم المستفتي: «أفتونا.. فإن أمرهم قد أشكل على الكثير من المسلمين بل على أكثرهم..». أنظر: الفتاوى الكبرى لابن تيمية، طبعة القاهرة، ١٩٦٥، ج٤، ص٣٣٢.

(٦٦) الخونساري، روضات الجنات، الطبعة الحجرية (د.ت)، ص١٧٥. وانظر أيضاً: الميرزا محمد بن سليمان التنكابني، قصص العلماء، ترجمة الشيخ مالك وهبي، دار المحجة البيضاء، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ / ١٩٩٢، ص٣٧٩. وانظر أيضاً، الإمام السيد محسن الأمين، أعيان الشيعة، حققه وأخرجه حسن الأمين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، ط١٩٨٣، مج٥، ص٣٩٩.

(٦٧) هناك رأي يقول بأن تاريخ تأليف رسالة العلامة الحلّي (مفتاح الكرامة) يقع في الفترة ما بين تحوّل الجايتو إلى التشيع عام ١٣٠٨م / ١٣٠٩م وبين رد شيخ الإسلام بن تيمية الذي كتب حوالي عام ١٣١٠م كتابه (منهاج السنّة).

(٦٨) الشيخ عباس القمي، سفينة البحار، مصدر سابق، الجزء الأول (شيع)، ص٧٣٤ ـ ٧٣٥. وانظر: أبي الفوطي، الحوادث الجامعة، ص٢٣٤.

(٦٩) نجد هنا ثمة ضرورة للتفريق بين اعتناق التشيّع والترويج له وإقراره مذهباً رسمياً للدولة، تأسيساً على أن أولجايتو لم يكن أول من تشيّع من الأسرة الإلخانية، فقد سبقه أخوه غازان إلى اعتناق المذهب الشيعي عام ٦٩٤هـ / ١٢٩٥م الذي اعتنق الإسلام ثم التشيع، ولكن تشيّعه بقي طي الكتمان حتى قام أخوه أولجايتو بإعلان المذهب الشيعي مذهباً رسمياً للبلاد فيما بعد.

(٧٠) حسن الأمين، المغول بين الوثنية والنصرانية والإسلام، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م، ص٣٥٨. وذكر السيد جعفر آل بحر العلوم «أن السلطان محمد الجايتو أمر للعلاّمة ـ الحلّي ـ ولمائة من طلاب مجلسه ترتيب مدرسة سيّارة ذات غرف من الخيام الكرباسية وما يحمل عليها من الدواب السيّارة وكانت تحمل مع الموكب السلطاني وتضرب في كل منزل ونقل أنه وجد في بعض الكتب وقوع الفراغ منه في المدرسة السيارة السلطانية في كرمانشاهان وفي جملة من أواخر أجزاء التذكرة أنه وقع الفراغ منه في السلطانية». أنظر: السيد جعفر آل بحر العلوم ـ تحفة العالم في شرح خطبة العالم، مكتبة الصادق، طهران، ط٢، ١٤٠١هـ، ج١، ص١٨٠.

(٧١) د. جعفر حسين خصباك، العراق في عهد المغول الإيلخانيين، مطبعة العاني، بغداد ـ العراق، الطبعة الأولى، كانون الثاني ١٩٦٨م، ص١٠٤.

(٧٢) الحسن بن يوسف المطهر الحلّي، نهج الحق وكشف الصدق، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٨٢، مقدمة السيد رضا الصدر، ص٣٣.

(٧٣) رولان موسنييه، تاريخ الحضارات العام، القرن السادس عشر والسابع عشر، منشورات عويدات، بيروت ـ باريس، الطبعة الثالثة، ١٩٩٤، ص٥٩٢.

(٧٤) أنظر: رشيد الدين فضل الله، جامع التواريخ، ج٣، ص٤١٦. أنظر: قاشاني، تاريخ أولجايتو، ص١٠٠.

(٧٥) الشيخ حسين علي المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه أو فقه الدولة الإسلامية، مصدر سابق الجزء الأول، ص٤٢١ ـ ٤٢٢.

(٧٦) أنظر: نهج البلاغة للإمام علي، شرح الشيخ محمد عبده، دار ومطابع الشعب، القاهرة (د.ت)، ص١٥٣ ـ ١٥٤، وأنظر: الشيخ عباس القمي، سفينة البحار، مصدر سابق، ٥٦٨، وشرح النهج لابن أبي الحديد، ج٨، ص٢١٨، باب ١٢٨.

(٧٧) حسن الأمين، الموسوعة الإسلامية، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م، ج٢، ص١٢٦.

(٧٨) حسن الأمين، دائرة المعارف الإسلامية الشيعية، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، المجلد الرابع، ص٣٩٢.

(٧٩) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، مصدر سابق، ج١٠٩.

(٨٠) الشيخ عباس القمي، سفينة البحار، المطبعة العلمية بالنجف الأشرف، ١٣٥٥هـ، ج٢، ص٩٧.

(٨١) التزم فقهاء الشيعة السابقون لعهد العلاّمة الحلي موقفاً متشدداً إزاء التقليد، وقد أفردوا أبواب خاصة في كتبهم للكلام عن فساد التقليد، وقد تصاعدت الحملة بعد

انهيار الدولة البويهية، وانكفاء الشيعة على النص ونبذ الإجتهاد فهذا محمد بن الفتال النيسابوري (ق. ٥٠٨هـ) تلميذ المرتضى والطوسي يخصص باباً تحت عنوان (باب الكلام في فساد التقليد) يقول فيه: «اعلم أن حد التقليد هو قبول قول الغير بلا دليل ولا حجّة، فإذا ثبت حدّه فهو باطل لأنه لو لم يكن باطلاً لم يكن التقليد المحق أولى من تقليد المبطل، لأنه قبل النظر لا يعلم المحق من المبطل، والقديم تعالى نصر قولنا في سورة البقرة فقال: (ولئن اتبعت أهواءهم بعد الذي جاءك من العلم مالك من الله من ولي ولا نصير إنك إذا لمن الظالمين] وروى عن الصادق: «والله ما صلوا لهم ولا صاموا ولكن أحلوا لهم حراماً وحرموا عليهم حلالاً فعبدوهم وهم لا يشعرون». أنظر: محمد بن الفتال النيسابوري ـ روضة الواعظين، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م، ص٢٧ ـ ٢٨.

(٨٢) حسن الأمين، دائرة المعارف الإسلامية الشيعية، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، المجلد الخامس، ص٣٩.

(٨٣) الحسن بن المطهر الحلي، نهاية الأصول، طبعة حجرية، قم (د.ت).

(٨٤) محمد باقر الخوانساري، روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، الدار الإسلامية، بيروت، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م، ج٦، ص١٣٧.

(٨٥) ابن إدريس، السرائر، مصدر سابق، ج١، مقدمة لجنة التحقيق في جامعة المدرسين، قم.

(٨٦) جمال الدين حسن بن يوسف ابن المطهر الحلي، منهاج الكرامة في معرفة الإمامة، الطبعة الحجرية، (نسخة مخطوطة في المكتبة البريطانية)، ص١.

(٨٧) الإمام الحسن بن يوسف المطهر الحلي، نهج الحق وكشف الصدق، علّق عليه الحجة الشيخ عين الله الحسني الأرموي، مؤسسة دار الهجرة، مطبعة نمونه، إيران، ط٣، ١٤١١هـ، ص٣٨.

(٨٨) أنظر: جمال الدين الحسن بن يوسف المطهر الحلي، الألفين في إمامة أمير المؤمنين، منشورات الأعلمي للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٨٢.

(٨٩) حسن الأمين، المغول بين الوثنية والنصرانية والإسلام، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م، ص٣٥٣.

(٩٠) د. وجيه كوثراني، الفقيه والسلطان، دار الراشد، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٩، ص٣٦.

(٩١) الحلي، الألفين في إمامة أمير المؤمنين، مصدر سابق. وانظر أيضاً: الحسن بن

يوسف المطهر الحلّي، نهج الحق وكشف الصدق، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢، ص١٧١ ـ ١٧٢.

(٩٢) الباب الحادي عشر للعلامة الحلي، حققه وقدّم عليه الدكتور مهدي محقق مشهد ١٣٦٨هـ، مطبعة آستان رضوي، مشهد ـ إيران، ص١٨٦. ويقول العلامة الحلي في مقدمة كتاب (الألفين): «الحق عندنا أن وجوب نصب الإمام عام في كل وقت»، ص١٨، ويعلّق الشيخ المنتظري على هذه الفقرة بما نصه: «ولكن الظاهر أنه ـ طاب ثراه ـ يريد الإمام المعصوم»، دراسات في ولاية الفقيه أو فقه الدولة الإسلامية، الدار الإسلامية، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م، ج١، ص٨٥. وانظر: العلامة الحلي، التذكرة، في فصل قتال أهل البغي، حول الشروط اللازم توفرها في الإمام، ج١، ص٤٥٢.

(٩٣) العلاّمة الحلي، قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام، مخطوطة محفوظة في المكتبة البريطانية (١٧٩٨، ص٢٢)، وانظر: تذكرة الفقهاء، المجلد الرابع، ج٧، ط١٩١٤، ص٢٥٩. ويقول ما نصه: «وقد اختلف علماؤنا في الجمعة حال الغيبة والأمن والتمكّن من الخطبتين على ما يسوغ فجوّزه بعض علمائنا ومنعه آخرون».

(٩٤) العلامة الحلي، تبصرة المتعلمين في أحكام الدين، الطبعة الحجرية (نسخة مخطوطة في المكتبة البريطانية) (د.ت)، الفصل الرابع في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ص٥٠.

(٩٥) يذكر العلامة الحلي في (قواعد الأحكام) أن الجهاد «إنما يجب بشرط الإمام أو نائبه وإنما يتعيّن بتعيّن الإمام أو النائب لمصلحة أو لعجز القائمين عن الدفع بدونه»، ص٦٣.

(٩٦) انظر: العلامة الحلي، قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام، مصدر سابق، ص٣٦.

(٩٧) يبني العلاّمة الحلي اجتهاده على أساس رواية «من استخلفه سلطان ظالم على قوم وجعل إليه إقامة الحدود جاز له أن يقيمها عليهم على الكمال ويعتقد إنما يفعل ذلك بإذن السلطان الجواد ويجب على المؤمنين معونته وتمكينه من ذلك ما لم ينفد الحق في ذلك وما مشروع في شريعة الإسلام فإن تعدى من إليه الحق لم يجزيه القيام به ولا أحد معونته في ذلك». تذكرة الفقهاء، المجلد الرابع، ج٧، الطبعة الحجرية، ط١٩١٤م، ص٢٥٩. وانظر أيضاً: تبصرة المتعلمين في أحكام الدين، الفصل الرابع، في باب الأمر المعروف والنهي عن المنكر، ص٥٠.

(٩٨) د. محمد وصفي أومغلي، إيران دراسة عامة، منشورات مركز دراسات الخليج لجامعة البصرة، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، ص٢٣٣.

(٩٩) قتل الشيخ محمد بن مكي العاملي في ١٩ جمادى الأول ٧٨٦هـ بالسيف ثم صلب ورجم وأحرق في دمشق أيام دولة بيدمر وسلطنة برقوق بفتوى القاضي برهان الدين المالكي وعباد بن جماعة الشافعي، بعدما حبس سنة كاملة في قلعة دمشق.. وكان سبب حبسه وقتله أن وشى به رجل وكتب محضراً يشتمل على مقالات شنيعة وشهد بذلك جماعة كثيرة وكتبوا عليه شهاداتهم وثبت ذلك عند قاضي صيدا ثم أتوا به إلى قاضي الشام، فحبس سنة ثم أفتى الشافعي بتوبته والمالكي بقتله، فتوقف في التوبة خوفاً من أن يثبت عليه الذنب وأنكر ما نسبوه إليه فقالوا قد ثبت ذلك عليك وحكم القاضي لا ينقض والإنكار لا يفيد فغلب رأي المالكي لكثرة المتعصبين عليه فقتل وصلب، وكان ذلك في عهد برقوق إذ كان هو السلطان بمصر ونائبه بالشام بيدمر وذلك في عصر السلطان بايزيد العثماني، ولم تكن الشام داخلة في حكمه. وقد كتب الشهيد الأول قصيدة إلى بيدمر يلتمس فيها إطلاق سراحه، منها:

فكن كمنجك بل الله أعظمه ... وزادك الله عزاً ليس ينحصر
أتى إليه رواة السوء إذا أفكوا ... فحين حقق أرداهم بما ذكروا
أمير حاجب نجل العسكري له ... من ذاك خير فسله يعرف الخبر
والله ما مسني منه مقابلة ... بالسوء كلا ولا خسرت ما خسروا
لأنني وإله العرش مفتقر ... إلى نقير وقطمير له خطر
لا أستغيث من الضراء يعلم ذا ... ربي وأستاذ دار ظل يذكر
فامنن أميري ومخدومي على رجل ... واغنم دعاي سراراً بعد إذ جهروا
في كل عام لنا حج وكان لنا ... في خدمة النجل في ذا العام محتضر
محمد شاه سلطان الملوك بقي ... ممتعاً بحماكم عمره عمر

يقول الأمين: «ويعلم من هذه القصيدة عدة أمور تاريخية هي: أنه كان قد وشي بالشهيد إلى الأمير منجك قبل هذا فلم تقبل الوشاية وأن الأمير حاجب وأستاذ الدار كانا يعلمان بذلك، وأنه كان يحج في كل سنة وأنه كان في السنة التي استشهد فيها قد حج وكان أمير الحج محمد بن بيدمر وأنه كان له خلطة مع أرباب السلطنة وأركان الدولة».
أنظر: محسن الأمين، أعيان الشيعة، مصدر سابق، ج١٠، ص٦١. أنظر: يوسف البحراني، لؤلؤة البحرين. وأيضاً: التنكابي، قصص العلماء، ص٢٦٣.

(١٠٠) سرت مقولة عن جبل عامل بأنها منطقة الألف مجتهد، تعبيراً عن احتضانها لتجمع علمائي كبير، الذي سيكتب على يديه تشييع إيران وإمداد الدولة الصفوية، بفريق من كبار العلماء والفقهاء والفلاسفة في أشد الفترات حساسية من عمر الدولة الصفوية، وسيطلب السلطان الصفوي من الشيخ الكركي العاملي القدوم إلى إيران لتولي مهمة الإشراف على الدولة.

(١٠١) د. كامل مصطفى الشبي، الطريقة الصفوية ورواسبها في العراق المعاصر، مكتبة النهضة، بغداد، العراق، ١٩٦٧، ص٣٥.

(١٠٢) أوجب الشهيد الأول صلاة الجمعة «مع كون الإمام فقيهاً لتحقق الشرط وهو إذن الإمام الذي هو شرط في الجمعة إجماعاً» ـ زين الدين الجبعي العالمي (الشهيد الثاني) ـ الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، منشورات جامعة النجف الدينية (د.ت)، ج١، ص٢٩٩، وانظر أيضاً: الدروس للشهيد الأول.

(١٠٣) الشيخ يوسف البحراني، لؤلؤة البحرين، ص١٨٥.

(١٠٤) الشيخ علي البلادي القديحي، أنوار البدرين، من منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم المقدسة، ط ١٤٠٧هـ، ص٧٠.

(١٠٥) المصدر السابق، ص٧٢.

(١٠٦) في القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي، خرّب المغول مدينة هرمز الساحلية فانتقل أهلها إلى (جرون) المقابلة للساحل، وبعد ذلك أطلق عليها اسم هرمز أيضاً، فازدادت أهميتها وذاعت شهرتها حتى القرن العاشر الميلادي، وفي القرن التاسع الهجري قامت مملكة هرمز وفرضت سلطانها على الإمارات الممتدة من البحرين والقطيف إلى عمان، فكانت تقوم بجباية المكوس والضرائب منهم وخاصة من مصايد اللؤلؤ في البحرين وقطر، وكان الحكم في البحرين في القرن التاسع الهجري / الخامس عشر الميلادي بيد قبيلة بني جروان، التي حكمت من قبل مملكة هرمز.
أنظر: نوال حمزة يوسف الصيرفي، النفوذ البرتغالي في الخليج العربي، مطبوعات دارة الملك عبد العزيز، الرياض، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م، ص٥٢، ١٥٤.

(١٠٧) البلادي، مصدر سابق، ص١٢٦.

(١٠٨) المصدر نفسه، ص٤٠٠؛ وانظر أيضاً: السيد محسن الأمين، أعيان الشيعة، حققه وأخرجه حسن الأمين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، المجلد الثاني، ترجمة ابن نزار الإحسائي.

الفصل الثالث

الدولة ونيابة الفقيه

تكوين الدولة الصفوية:

توطئة: في مطالع القرن الرابع عشر الميلادي أسّس الشيخ صفي الدين في مدينة أربيل بمقاطعة آذربيجان طريقة صوفية، ما لبثت أن سلكت مساراً سياسياً، وأخذت شكل التنظيم السياسي، تبلور بعد تحول العائلة الصفوية إلى المذهب الإثني عشري، وألهمت منه روح المقاومة[1]. ونجح إسماعيل بن صفي الدين (ت٩٣٠) في بناء دولة ما بين خليج البصرة ونهر جيحون ونهر الفرات وأفغانستان، وقد ورث إسماعيل السلطة عن أبيه، وكان يبلغ من العمر أربع عشرة سنة، فخضع لمجلس وصاية مؤلف من سبعة من مشايخ الصوفية.

فقد اكتسبت السلالة الصفوية (١٥٠٠ ـ ١٧٢٢) إنسجامها الداخلي وفي الوقت نفسه المشروعية السياسية والدينية لتشييد سلطانها من الظرف التاريخي الذي عاشته إيران في أواخر القرن الخامس عشر الميلادي، وتوظيفه في التعبئة العامة التي ستنتج عبره مشروعها التاريخي متوّجاً بميلاد الدولة الإيرانية.

ونجح الصفويون في صهر حركة التصوف التي أسسها الشيخ صفي الدين الأردبيلي، وأخذت تستثمر رد الفعل المتنامي على التجربة المدمرة لحكم المغول، والتيموريين، وما نجم عنها ـ خصوصاً بعد موت تيمورلنك

عام ٨٠٧هـ ـ ١٤٠٤م ـ من سوء الأحوال الإجتماعية والسياسية والإقتصاديّة، والحروب الداخلية الطاحنة، حيث أسفرت التجربة عن انهدامات كارثية في بنى المجتمع الإيراني وقواه الذاتية، وفي الوقت نفسه إفقاره من كل مقومات حركة نهضوية، وقاعدة ارتكاز تسعفه في الخروج من هذه التجربة معافى، وهو السبب نفسه الذي ساعد على الإنكماش إلى الداخل، والهروب من الواقع، وهذا يفسر سرعة انتشار التصوف في تلك المرحلة، وازدلاف العامة إلى شيوخ الطريقة، حيث تجري في معاقلهم قسمة العالم إلى: محسوس ولا محسوس، كإرهاص فاعل للانفصال عن الواقع، وعلاج ناجع يقدّمونه للاجئين لهم.

وحظي الصفويون، بوصفهم شيوخ طريقة، بشعبية واسعة ما فتح أعينهم على عالم آخر، يقف في مواجهة عالم يحيون فيه، فقرّروا إيصال عالمين أو بالأحرى توظيف عالم لحساب آخر، عالم قديم متحجر، مرهق، حالم، وعالم جديد يفيض بالإغراء، والدينامية، والواقعية، ولذلك لم يلبث أن أفاد الصفويون من الإصطفاف الشعبي في ولوج عالم السياسة، فمارسوا إلى جانب حياتهم الدينية كشأن لا غنى عنه حتى في مقاصده السياسية الحياة العسكرية، حيث بدأ أحفاد صفي الدين يهتمون بتدريب أتباعهم عسكرياً، ويحقنونهم بقيم التضحية والشهادة، التي نظروا إليها على أنها وسيلتهم الوحيدة في إبراز مقدرتهم، وبذلك مزجوا بين الأمور الروحية والأمور الدنيوية[٢].

وحين نتجاوز الستار المضروب حول الدولة الصفوية، وما يلتصق فوق هذا الستار من مشاهد ذات إيحاءات محددة، غالباً ما تجد تفسيرات إيجابية في المخيال الشعبي، بمعنى آخر: إحالة الدولة الصفوية إلى طوبى تحقق على يدها حلم الدولة الشيعية الحقة، أقول: حين نتجاوز هذا الستار سنجد أن التشيع قدّم للصفويين المخرج الأمثل من مأزق الشرعية التي

ستكونِ موضع اختبار، بالمقارنة مع فرضية التوسل بخيار التسنن في مقابل العثمانيين، وأجد ثمة وجاهة للرأي القائل بأن الصفويين اعتنقوا المذهب الشيعي لتمييز أنفسهم وادعاءاتهم بالسلطة الروحية والزمنية عن الدولة العثمانية[٣]، وهذا التمييز من شأنه أن يوحّد الدولة الصفوية، وحسب دونالد ولبر «كان الضغط الخارجي على إيران عاملاً قوياً في توحيد جميع أجزائها، وإخلاص أهلها للملوك الصفويين والمذهب الشيعي»[٤].

وحاول الشاه إسماعيل الصفوي، الذي قدّم نفسه واحداً من سلالة الإمام موسى بن جعفر الكاظم (الإمام السابع عند الشيعة الإمامية) إقامة مملكة إسلامية، وبذل جهوداً حثيثة لإدماج مختلف الطوائف في المذهب الشيعي، فكان يطمح إلى توحيد الفرس والأتراك والمغول والعرب تحت سلطانه، ويعلق د. كوثراني «وهذه نفسها مهمة الخليفة العباسي الذي أصبح بلا سلطة حقيقية ولا نفوذ يذكر»[٥].

وتوسل الشاه إسماعيل، كيما يحقق طموحه الإمبراطوري، ويحصّن دولته قبالة الدولة العثمانية السنية المنافسة والمتاخمة لحدود دولته، بالانتماء للمذهب الشيعي وتعميمه في كل أرجاء إيران، الأمر الذي يحبط الاعتقاد الشائع والقائم على أرضية أن التشيع نتاج إيراني أو أنه رد فعل من جانب الروح الإيرانية، فحركة التشيع حسب فلهاوزن «نشأت على تربة عربية خالصة»[٦].

ويعزز فلهاوزن هذا الرأي بأبحاث التوزيع الجغرافي للشيعة في القرن الرابع الهجري حيث «كانت جزيرة العرب شيعة كلها عدا المدن الكبرى مثل مكة وتهامة وصنعاء وقرح، وكان للشيعة غلبة في بعض المدن أيضاً مثل عمان وهجر وصعدة»[٧]، أما في بلاد فارس «فكان الشيعة كثيرين على السواحل التي تتّصل إتصالاً وثيقاً بالعراق وخصوصاً بالعرب المتشيعين، أما في جميع المشرق فكانت الغلبة لأهل السنة إلا أهل قم.. حتى أن فتنة

كبيرة اندلعت عام ٣٤٥هـ ـ ٩٥٦م بين أهل قم (الشيعة) وأهل أصفهان (السنة) بسبب خلاف مذهبي»[٨] ويذكر ابن الجوزي في (المنتظم): «ومما يحكى عن أهل أصفهان أن المقدسي (المطهر ابن طاهر) كاد يبطش به لأنه أنكر على رجل من عبِاد أصفهان قوله إن معاوية نبي مرسل»[٩].

فالمصادر التاريخية تجمع على كون إيران في الأساس بلاداً سنية حتى القرن العاشر الهجري[١٠]، وأن أكثر أهلها على مذهب الإمام الشافعي، وحين اعتلى الشاه إسماعيل العرش في تبريز أقرّ المذهب الشيعي الإمامي مذهباً رسمياً لجميع إيران، وأعلن عن قراره في خطب الجمعة، فكان أول سلطان من الصفوية همه ترويج مذهب الإمامية في جميع البلاد[١١]، وأصدر فرماناً بأن يخطب خطباء آذربيجان باسم الأئمة الإثني عشر وأن يكون الأذان بـ(أشهد أن علياً ولي الله) و(حي على خير العمل)[١٢]، وهكذا «شاءت الأقدار أن يتخذ قرار تشييع إيران ملك من قبيلة تركمانية، وأن يعم قراره (بلاد فارس) بأسرها وأن يقوم بالتنفيذ وبتحمل أعباء المسؤولية عرب قدر عددهم بحوالي ١٢٠ داعية من جبل عامل والكرك (لبنان) والقطيف (الجزيرة العربية) والبحرين»[١٣].

وقد تكفل هذا الفريق بمهمة ترويج التشيع في إيران، في سياق بناء جهاز الدولة الصفوية، وترسيخ مشروعيتها، وفي الوقت نفسه تشكيل هوية قومية لإيران.

ولا ننسى الإشارة إلى ملاحظات رهط من المؤرخين على الخطة التي اتبعتها الدولة الصفوية، في تعميم التشيع وكان من أبرز تلك الملاحظات غلو الصفويين في الإنتماء للتشيع بما فيه قولهم بالقرابة القريبة من الأئمة والإتصال الغيبي بهم، وقد بثّ أحد أتباع إسماعيل شاه أنه أبصر الأخير في طريقه إلى مكة بين النجف وبغداد وألبسه الإمام المهدي التاجِ الأحمر وشدّه وعلّق السيف في حمائله وقال له: «اذهب فقد أذنت لك»، كما كتب

إسماعيل نفسه إلى شيبك خازن أزبك أنه إنما ظهر مصداقاً لحديث نبوي يخبر بظهور رجل من فارس من نسل محمد ﷺ بل إدعى أنه كان «ينتهي إليه هاتف غيبي بلا شك ولا ريب» وكان إسماعيل، يؤكد لأتباعه أنه لم يكن يتحرك إلا بمقتضى أوامر الأئمة الإثني عشر وبتسديد منهم، وبموجب هذه الدعوى صار معصوماً ليس بينه وبين المهدي فاصل[١٤]، وادّعى إسماعيل بأنه شاهد الإمام علي في المنام وأنّه حثّه على القيام وإعلان الدولة الشيعية»[١٥].

ويرمي الشاه إسماعيل من وراء هذه التنضيدة الميثولوجية الغارقة في الغيبوبة والخرافية، إلى إضفاء وشاح من القدسية على سلطانه، ما يجعله جامعاً لرئاسة الدين والدنيا، وبالتالي انتفاء الحاجة إلى اقتسام السلطة مع العلماء، فقد جمع السلطتين الدينية والدنيوية، وإن إدماج العلماء في جهاز الدولة، لم يتجاوز مهمة ترويج التشيع، وولاية الأمور الحسية.

وفي توق منه إلى تحصيل الإصطفاف الشيعي الجماهيري وكسب تعاطف رجال الدين الشيعة قام الشاه إسماعيل بإعمار المشهد العلوي في النجف، والمشهد الحسيني في كربلاء، وبناء حرم الكاظميين، وتشييد جامع الصفويين بجوار حرم الإمام الكاظم عليه السلام على مقربة من بغداد.

وفي حقيقة الأمر أن التشيع لم يكن يعني بالنسبة للشاه إسماعيل إلا بمقدار ما يعزز سلطانه السياسي، فلم يتجاوز التشيع الصفوي في عهد الشاه إسماعيل «مسائل سطحية استحدثها في عصره أو أحيى مواتها كاضطهاد أهل السنة وسب أعداء الشيعة في مختلف العصور وتنظيم الاحتفال بذكرى استشهاد الحسين على النحو المبالغ فيه»[١٦].

فتماهي الصفويين في التشيع كان من أجلى مقاصده إيجاد هوية سياسية للدولة وإضفاء مشروعية على السلطان الصفوي، ولذلك فإن الإحياء الصفوي للتشيع طال أدوات الإثارة والتعبئة لا أدوات التوعية في المذهب

الشيعي، الأمر الذي أفقد التشيع صورته الأصلية، حين أضفى وشاحاً من التعصب والخرافية والغيبوبة على المذهب الشيعي لجهة تحصين الدولة وضمان استقلال إيران، وتحويله في مرحلة لاحقة إلى أداة للتوسع، فالتشيع الصفوي كان سياسياً بدرجة أساس.

وسنقف قليلاً عند أهم نتائج واستخلاصات دراسة العقل السياسي ـ الإيديولوجي الصفوي، ولعلنا نجد في تحليل د. علي شريعتي للتشيع الصفوي في جملة من كتاباته مادة ثرية ومفيدة للغاية في هذا الموضوع، وقد أظهر شريعتي كفاءة عالية، قلّ نظيرها في الوسط الإيراني والشيعي بوجه عام، في دراسة المفاعيل الفكرية للتجربة الصفويّة في المجال الشيعي.

إن التوظيف السياسي الصفوي للمذهب الشيعي في بناء الشرعية السياسية والدينية لسلطانها، وإحالة التشيع إلى إيديولوجيا قومية سياسية للدولة الصفوية، انتهت إلى شبه قطيعة مع المذهب الشيعي نفسه، بل أن الدولة الصفوية الوارث التاريخي والمذهبي للدولة البويهية أضفت لونها الخاص على المذهب الشيعي الذي أفادت منه في تحصين الدولة واستعملته خطاباً للتعبئة العامة وإن تطلب في أحيان كثيرة إضفاء مسحات عقدية مستحدثة على المذهب الشيعي كالتصوف والاعتزال، أفضت حسب د. علي شريعتي إلى نشوء «خليط من فلسفة النظام الحاكم والروح القومية والتصوف، وأن هذا الخليط الكيمياوي الذي غطي بلواء التشيع وإسمه، إنما يدفع نحو الإنحطاط ويبرره، وهو أعدى أعداء التشيع العلوي نفسه»(١٧). هذا الخليط نفسه يؤول إلى ترويض التشيع وابتزازه، يسلب منه مضمونه الحقيقي ويحيله إلى مجرد أداة محض دعائية تعبوية، أو حسب د. شريعتي إلى تشيع المصلحة لا تشيع الحقيقة، وهذا التشيع على حد شريعتي نفسه «يسقط كل مسؤولية فكرية على الإنسان بدعوى غيبة الإمام،

ويعطل كل الأوامر والمناهي بحجة غيبة الإمام، وكانت غيبة الإمام هي المشجب الذي يعلق عليه ملوك الصفوية كل فجورهم وفسقهم، كان مذهباً يعتنق الحل الأمثل لإسقاط التكليف وسلب المسؤولية هو مذهب المساجد ذات القباب الذهبية والتي يتردد عليها مصلون، وهو مذهب تجليد القرآن الكريم وتذهيبه وتمجيده ليس البحث فيه وليس تفسيره، تقديس القرآن لا لفتحه ولا لقراءته، مذهب التوسل بكتب الأدعية لغلق القرآن، لأن القرآن يعلّم المسؤولية، والتشيع الصفوي هو الذي أشاع البكاء وقراءة الروضة، وقراءة دعاء على الدرجة الرابعة للصفا والمروة يجلب الغنى، هذا الذي أشاع كل ما ظنه أعداء التشيع تشيعاً حقيقياً، وكل ما يزاوله الشيعة على أنه التشيع الحقيقي، وكل هذا البكاء والضرب بالقامة (= مقدمة السيف) ليست من الإسلام وليست من التشيع»[١٨].

ويرتكز تقويم د علي شريعتي هذا على قراءتين متنافرتين للتشيع، ظهرت بوضوح في كتابه (التشيع العلوي والتشيع الصفوي) فالتشيع ـ حسب شريعتي ـ شهد مرحلتين منفصلتين تماماً وتبدأ المرحلة الأولى من القرن الهجري الأول والتي عبّرت عن نفسها في حركة الإسلام المناهضة لإسلام نظام الحكم (= الخلافة) حتى بداية قيام الدولة الصفوية.. وتبدأ المرحلة الثانية من العهد الصفوي حتى الوقت الراهن والذي تحوّل فيه التشيع من (الحركة) إلى (النظام) أي (السلطة)، أو ما يعبّر عنه في موقع آخر بالتحول من (التشيع الشعبي) إلى (التشيع الدولتي)[١٩]، لقد أنكر شريعتي ذلك التشيع الذي روّج له الصفويون وميز بين نوعين من التشيع ودعى «إلى التشيع العلوي لا التشيع الصفوي، تشيع التقوى والمسؤولية والمعارضة، لا تشيع التقية والشفاعة والانتظار»[٢٠].

وكما ثبت في سيرة الصفويين، أنهم سعوا لاسترداد الشرعية الدينية بطريقة ملتوية، واستبدال خيار رفد السلطة برجال المذهب الشيعي، بخيار

بعث الرموز الشيعية التاريخية، وإضفاء وشاح إيراني عليها، وكان وقوع العراق الحاضن لستة من أئمة أهل البيت، خارج حدود السلطان الصفوي بمثابة عقدة تثير نزعة العدوان وشهوة السيطرة، فالعراق بحواضره العلمية، وعتباته المقدّسة يحتوي على مخزون معنوي وإستراتيجي هام، ويمد الدولة باصطفاف واسع النطاق، ويوفّر لها جزءاً جوهرياً من المشروعية لم تكن تحصل عليه في غير رعاية المقدسات، وهذه العقدة ظلّت تحرّك طيلة تاريخ الصفويين الجيوش نحو الشرق، للسيطرة على العراق.

وظل العراق ينمّي تطلعاً دينياً/مذهبياً وسياسياً لا يمكن تحقيقه بدون العراق، ففي مقابل غريزة العثمانيين الجامحة نحو استيعاب الخلافة الإسلامية وتنصيب السلاطين العثمانيين من أنفسهم حماة عن السنة والمقدسات الإسلامية في مكة المكرمة لكسب الإصطفاف السني، كان الصفويون ينشطون في سعيهم لإدخال العراق بعتباتها المقدّسة في حوزة السلطان الصفوي، لكسب الإصطفاف الشيعي، حيث لا تكتمل زعامتا كل منهما إلا بالسيطرة على العتبات المقدسة، رغم ما في هذه الترسيمة من تشويه للوعي الشيعي بدرجة أولى حيث تصبح بناء على هذه الترسيمة الأماكن المقدسة في الحجاز في رتبة أدنى أو حتى خارج الإهتمام الشيعي، ولكن الحقيقة أن هذه الترسيمة تعكس على وجه الدقة حقيقة التفكير الإستراتيجي لدى كل من الصفويين والعثمانيين، وتترجم الطموح الجيوسياسي لكل منهما، حيث يكون دخول العراق في الحظيرة الصفوية بمثابة السيطرة على الثقل الشيعي في المرحلة الأولى كمقدمة لمخطط أوسع للسيطرة والتمدد.

وهكذا، ظل العراق حاضراً بصورة دائمة في التخطيط الإستراتيجي الصفوي، بل وفي مقدمة أولويات الفكر الإستراتيجي الصفوي، وكانت الحروب العثمانية الصفوية على العراق سجالاً، فكان يخضع مرّة للسيطرة

العثمانية، وأخرى للسيطرة الصفوية، وهكذا استمر الحال حتى زوال الدولة الصفوية، ثم جرت محاولات أخرى لاستعادة العراق في عهد نادر شاه الافشري.

وقد سيطر الصفويون على العراق أول مرة في عهد الشاه إسماعيل الأول عام ٩١٠هـ، فاستقبله وجهاء وعلماء الشيعة بالحفاوة والتكريم، ويذكر أن السيد محمد بن السيد حسين الحسني الشهير بكمونة (ق ٩١٨هـ) وهو نقيب مشهد النجف وفي الوقت نفسه رئيس الشيعة في العراق، كان يمهّد السبيل لسيطرة إسماعيل الصفوي على العراق، حتى خشي والي بغداد (أزيك بك برناك) لما دخلت قوات الشاه إسماعيل أراضي العراق، أن يساعد السيد كمونة الشاه على تسليم البلد، فسجنه في بغداد، ثم جمع الوالي الأطعمة وما يحتاج إليه، واستعد لضرب حصار حول بغداد، ولكنه لم يفلح ولاذ بالفرار، فجاء البغداديون وأطلقوا سراح كمونه، ورد الشاه النقابة إليه في جميع المشاهد ثم انتقلت النقابة إلى عقبه حتى وقت متأخر من هذا القرن.

وقد خطب السيد كمونه في المسجد الجامع بخطبة الإثني عشرية ودعا للشاه، ودخل الأخير دار السلام وولاّه على النجف الأشرف وبعض عمال العراق، وشارك السيد كمونه في معركة جالديران، فكان يقف إلى جانب الشاه ووكيل السلطان مير عبد الباقي ومير سيد شريف الصدر الأعظم في مقدمة الجيش، وقُتِل السيد كمونه والوكيل والصدر الأعظم في هذه المعركة[٢١].

وبعد أن احتل السلطان العثماني سليم الأول تبريز عاصمة الدولة الصفوية، قام بنقل بضعة آلاف من العلماء والتجار والحرفيين إلى استانبول واستطاع أن ينهي الوجود الصفوي في شمال العراق[٢٢]. وفي سنة ٩٢١هـ ـ ١٥١٥م أصبح شمال العراق أو ما عرف باسم الجزيرة المؤلفة من (أرقة،

ديار بكر، ماردين، الموصل، الرقة) خاضعاً للعثمانيين، واحتفظ الصفويون بوسط وجنوبي العراق، وكان النزاع ضارياً بينهما حول بغداد، حيث سعى الطرفان إلى السيطرة على منصب حاكم بغداد ويدعى حينذاك بـ«الخان» ويذكر أن أحد حكام بغداد ويدعى «ذو الفقار» رئيس قبيلة الموصللو الكردية وحاكم الكلهر ولورستان والبختيارية اغتنم فرصة وفاة الشاه إسماعيل الأول عام ١٥٢٤ فزحف على بغداد واحتلها بعد حصار قصير، وقتل حاكمها الفارسي إبراهيم سلطان (١٥٠٨ ـ ١٥٢٤) وأرسل إلى السلطان سليمان القانوني يعلن الولاء له، ويطلب منه قبول تبعيته أملاً في الحصول على حماية السلطان العثماني. وبعد ست سنوات من تسلم الشاه طهماسب الحكم، قاد حملة عسكرية كبيرة وتوجه بها إلى بغداد، وفرض عليها حصاراً شديداً، واتّصل في غضون ذلك بصورة سريّة بأخوي ذي الفقار وأغراهما باغتيال أخيهما، ونجحت خطة الشاه، فدخل بغداد عام ١٥٣٠ وعيّن محمد خان والياً عليها، وقام الشاه طهماسب بحملة كراهية ضد السكان السنة فيها ثم عاد إلى تبريز بعد أن إطمأن إلى خضوعها الكامل للدولة الصفوية.

ووصلت أنباء إلى استانبول باحتلال الصفويين لبغداد واضطهاد السنة فيها على نحو مبالغ فيه ما اثار عواطف السكان السنة في الدولة العثمانية[٢٣]، كما وصلت إلى السلطان سليمان رسائل من أهل السنة في العراق يطلبون منه التدخل «لإنقاذهم من الحكم الشيعي»[٢٤].

وبعد أن فرغ السلطان سليمان القانوني من توقيع معاهدة الصلح مع فرنسا عام ١٥٣٣، جرّد حملة لقتال الصفويين، إثر اتساع نطاق نشاطهم السياسي والمذهبي ليشمل شيعة الأناضول، وبعد أن تزايدت حملات الاضطهاد ضد سنة العراق بما في ذلك هدم مزاراتهم مثل ضريح أبي حنيفة وعبد القادر الجيلاني، زحف الجيش العثماني نحو العراق وسيطر في

طريقه على المنطقة الممتدّة من أرضروم وبحيرة وان، وأرسل السلطان سليمان القانوني قوّة بقيادة الصدر الأعظم الداماد إبراهيم باشا فدخلت تبريز، وفي كانون الأول ١٥٣٤ دخل السلطان سليمان القانوني بغداد دون قتال بعد فرار حاكمها محمد خان مع قواته خوفاً من الوقوع في الأسر، فاستقبله سكانها بحفاوة، ووفد عليه أمراء وشيوخ المناطق المجاورة لتقديم الولاء والطاعة وعيّن سليمان باشا أحد أمراء جيوشه، ووالي ديار بكر السابق حاكماً على بغداد(٢٥).

وبقي السلطان سليمان القانوني في بغداد بضعة شهور لتنظيم أمور الولاية وقام بزيارة في أنحاء العراق «زار خلالها الكثير من أضرحة الشيعة وأوقف مقاطعات ذات ريع وفير للإنفاق من ريعها على المقاصد الدينية الشيعية والسنية على السواء، وزار العتبات المقدسة في الفرات الأوسط وبنى سد السليمانية بكربلاء لحمايتها من أخطار الفيضان. ثم زار قبر الإمام علي في النجف»(٢٦) وأظهر السلطان سليمان احتراماً مبالغاً للعتبات المقدسة، ونقل مؤلف كتاب «تحفة العالم»: أن السلطان حين توجه إلى النجف ورأى القبة العلوية من مسافة أربعة فراسخ ترجّل عن فرسه..»(٢٧). وإجمالاً كان السلطان يعمل على إرضاء مشاعر الشيعة والسنة سواء بسواء «حتى لا يسيء إلى أي طرف من الطرفين»(٢٨).

وقبل أن يغادر السلطان سليمان العراق، أعلن راشد بن مغامس شيخ المنتفق حاكم البصرة خضوعه إلى السلطان، فالتحقت البصرة بالممتلكات العثمانية، وأصبحت تابعة لايالة بغداد، وفي عام ١٥٤٦ فرض العثمانيون الحكم المباشر على البصرة وطردوا حاكمها من آل مغامس بعد أن اكتشفوا استعانته بالبرتغاليين مقابل وعد بمنح أحد حصون البصرة لهم.

بيد أن الأوضاع لم تستقر تماماً، فقد عاد العراق إلى السقوط أكثر من مرة في يد الصفويين، كما حدث في عهد الشاه عباس حيث حاول توظيف

حلفه مع شركة الهند الشرقية لجهة الاستيلاء على البصرة إلا أن الشركة إعتذرت بدعوى أن التعليمات الصادرة من الحكومة الإنجليزية تقضي بعدم تجاوز منطقة هرمز، إلى جانب أن التدخل في البصرة يفضي إلى سوء العلاقات الإنجليزية ـ العثمانية.

ولكن الشاه عباس استغل الإضطرابات الداخلية التي شهدتها الآستانة بعد اغتيال السلطان عثمان الثاني عام ١٦٢٢ وإعادة مصطفى الأول إلى الحكم مرة أخرى، وثورة بكر الصوباشي، قائد حامية بغداد على الوالي يوسف باشا الذي قتل برصاصة طائشة، وسيطر بعدها الصوباشي على بغداد وأعلن العصيان على الدولة العثمانية، فعهد السلطان عثمان الثاني إلى والي ديار بكر حافظ باشا بقيادة جيوش الولايات المجاورة للقضاء على التمرد. فخاف الصوباشي، واستنجد بالشاه عباس الذي كان يتحيّن فرصة كهذه، فجاء اغتيال السلطان عثمان الثاني ليعجل في تنفيذ مخططه للإستيلاء على العتبات المقدسة، فتوجه بقواته إلى بغداد، متظاهراً بزيارة العتبات، فدخل بغداد واضطر حافظ باشا إلى رفع الحصار المضروب حول بغداد، وإلى عقد الصلح مع بكر الصوباشي والإعتراف به والياً على بغداد.

وحاول الصوباشي أن يسوّي الأمر مع الصفويين، ولكن شاه عباس رفض الاعتراف به واليا على بغداد، وواصل الشاه عباس زحفه على بغداد، ومع ممانعة الصوباشي وقتله المندوبين من قبل شاه عباس وتعليق جثثهم على أسوار بغداد، ضرب شاه عباس حصاراً حول بغداد، ولكن الصوباشي قاوم الحصار، فاضطر شاه عباس للخديعة وعقد اتفاقاً مع محمد بن بكر الصوباشي ونجح المخطط، ودخل الشاه بغداد في تشرين ١٦٢٣ وقتل بكر الصوباشي، وعيّن صفي قلي خان حاكم همدان السابق

والياً على بغداد، وقام شاه عباس خلال فترة سيطرته على بغداد بين عامي ١٦٢٣ ـ ١٦٢٩ باضطهاد أهل السنة وتدمير مزاراتهم[٢٩].

وبذل العثمانيون محاولات جادة لاستعادة بغداد بعد فترة قصيرة من سقوطها تحت الحكم الصفوي، وأصدر السلطان مراد الرابع (١٦٢٣ ـ ١٦٤٠) أمره إلى والي ديار بكر حافظ باشا بالتوجه إلى بغداد على رأس جيش لطرد الصفويين، وتمكّن عام ١٦٢٥ من السيطرة على كركوك وكربلاء والحلة، ثم فرض حصاراً على بغداد دام ٨ شهور، ولكنه قرر رفع الحصار والإنسحاب في أيار (مايو) سنة ١٦٢٦ لعدم الجهوزية.

ثم قام العثمانيون بمحاولة ثانية، بعد وفاة شاه عباس عام ١٦٢٩، ولكن الصفويين أحبطوا حصاراً كان فرصه العثمانيون حول بغداد، وبقيت الأخيرة تحت الحكم الصفوي حتى عام ١٦٣٨، إلى أن تمكن السلطان مراد الرابع من استعادتها بعد أن رفض الشاه صفي الصلح، واستسلم الصفويون عام ١٦٣٩، ووقع الطرفان معاهدة «زهاب» في ١٧ أيار ١٦٣٩ تضمنت تعيين مناطق الحدود بين الدولتين، واستمر العمل بهذه المعاهدة مدة ثمانين عاماً، وباستثناء الفترة الأولى من سيطرة السلطان مراد الرابع على بغداد، والتي قام خلالها بممارسة كراهية شديدة ضد الشيعة، إضافة إلى عمليات قتل ونهب واعتداء على الممتلكات[٣٠]، فقد ظل العراق بعد ذلك وعلى نحو قرن كامل في حالة هدوء نسبي بسبب انصراف العثمانيين والصفويين سواء بسواء إلى تسوية أوضاعهما الداخلية، ثم زوال الحكم الصفوي وقيام الدولة الأفشرية، حيث حاول نادر شاه عام ١٧٣٤ الإستيلاء على العراق، واستمرّت محاولاته قرابة عقد كامل، إلى أن دخل الإيرانيون والعثمانيون في حرب عام ١٧٤٣ دامت حتى وفاة نادر شاه عام ١٧٤٧، فعقد صلح بين الجانبين، حدد على أساسه الحدود التقليدية لكل منهما مع دخول العراق في نطاق الإمبراطورية العثمانية، وبذلك انتهى الصراع

الإيراني العثماني حول العراق[٣١]، وتوقفت الهجمات الصفوية بعد أن أصاب الوهن سلطان الصفويين، وأخذت الأزمات الداخلية تعصف بملكهم، فصرفوا التفكير عن التوسع خارج الحدود، وانشغلوا بأزمة الداخل.

يبقى القول، أن العراق بعتباته المقدسة وحوزاته الدينية، ظلت على الدوام تشكل المكافأة التي لم يحصل عليها الصفويون، لتحقيق النصاب الديني، واستعماله أداة لتعزيز السلطة، واستقرارها، ولذلك سعوا إلى إيجاد بديل محلي لتعويض خسارة العراق، كما نجد تجلياته في المبالغة بالاهتمام بتعمير مقام الإمام الرضا لصرف الإيرانيين عن الذهاب إلى العتبات المقدسة في العراق، وإيجاد بديل لهم في إيران خصوصاً وأن العراق كانت حينذاك في الحوزة العثمانية فأراد الصفويون الظهور في صورة الموالي لأهل البيت وقد نجحوا بالفعل في إحالة المقام الرضوي رمزاً شيعياً وإيرانياً مميزاً يكاد يلتقي في رمزيته مع الأئمة الأوائل، وحسب دونالد ولبر: «أن الشاه عباس وجه عناية خاصة إلى مزار الإمام علي الرضا في مشهد بما يجعله مزاراً جذاباً حتى لا يرحل الإيرانيون إلى مكة أو إلى المزارات الشيعية المقدسة في العراق»[٣٢] وقام الشاه عباس لترسيخ تلك الرمزية برحلات عديدة لزيارة الإمام الرضا كانت إحداها سيراً على الأقدام من أصفهان (عاصمته) إلى مشهد. ينضاف إلى ذلك انتقال الثقل الحضاري والثقافي من الحواضر الإسلامية التاريخية (بغداد ودمشق نموذجاً) إلى أصفهان وشيراز، اللتين ورثتا الحواضر الشيعية التقليدية، وتحولتا إلى موئل للعلماء وطلاّب المعرفة، وقد حققت هذه التبدلات عبر سلسلة التدابير الصفوية نتائج باهرة أفاد الصفويون منها في تحصين الدولة واستعمالها خطاباً للتعبئة العامة، إضافة إلى كونها مصدراً رصيناً تستمد منه مشروعيتها واستمراريتها.

ويمكن القول بأن التشيع ظل على الدوام الباعث الفعال على تماسك بنية المجتمع الإيراني وحفظ هويته، وهذا ما لم يتحقق في المجتمعات الشرقية الأخرى رغم توسّل النظم السياسية فيها بالتمذهب كأحد الأدوات السياسية والتعبوية النشطة. فقد اختلطت الهوية المذهبية بالهوية الوطنية في إيران، فأنجبت هوية جديدة لا يمكن الفصل فيها بين التشيع كهوية مذهبية وإيران كهوية وطنية، بالنظر إلى أن إيران والتشيع هما نبتتان ظهرتا في وقت واحد في بلاد فارس في زمن الصفويين، الذين أفادوا من التشيع في إقامة إقليم موحد يحتضن مجتمعاً متجانساً ومتمايزاً عن جواره، يترسخ فيه الشعور بالانتماء القومي، واستخدام التشيع كخطاب تعبوي يلعب دور الحافظ لبنيان الدولة الإيرانية الجديدة وترسيخ هويتها القومية.

فكان من تجليات الهوية الجديدة، أن جعلتها الدولة الصفوية أساساً في بنية خطابها السياسي، وتعميمه على المؤسسات الدولتية، ونجح الصفويون في إنشاء اكليروس دولة، اضطلع بمهمة ترويج التشيع في إيران في سياق بناء جهاز الدولة، حيث اجتذب السلطان الصفوي علماء الشيعة من العراق وجبل عامل والبحرين والقطيف ومنحهم صلاحيات واسعة تندرج في إطار السياسة الصفوية الرامية إلى تعزيز أركان الدولة وتحصيل المشروعية الدينية.

وكان لتمذهب الدولة الصفوية مفعول بالغ التأثير، في مقابل تمذهب الدولة العثمانية حيث بدأ الطرفان في تكييف أدوات المذهب لتحقيق أغراض محض سياسية، فبالغ الصفويون في اضطهاد المسلمين السنة في إيران إضطر الكثير منهم بما فيهم العلماء للهجرة إلى تركيا، ومن هناك أفاد العثمانيون في تدعيم بنية أكليروس سني، وبالمثل بالغ العثمانيون في اضطهاد المسلمين الشيعة فاضطر الكثير من العلماء للهجرة إلى إيران، جرى توظيفهم في تدشين اكليروس الدولة الصفوية. وإذ نجح الطرفان

الصفوي والعثماني في توظيف التمذهب لبناء دولة مركزية قوية، فقد لعب التمحور على المذهب، واشتداد وتأثر عصبانية مذهبية في الدولتين الصفوية والعثمانية، دوراً خطيراً في إعاقة إمكانية قيام حلف إسلامي بين العثمانيين والصفويين في وجه الإستعمار البرتغالي الذي اجتاح المنطقة في الربع الأول من القرن السادس عشر الميلادي، ولتغيّر مسار التاريخ، ولكن هذا التحالف لم يتم، بل أن تنامي حدة التنافس بين الصفويين والعثمانيين، دفع بهما للدخول في صفقات سياسية مع البرتغاليين.

ولم يكن إعلان الشاه إسماعيل أول الملوك الصفويين (٩٠٥ ـ ٩٣٠هـ/ ١٤٩٩ ـ ١٥٢٣م) التشيع مذهباً رسمياً للدولة يمنحها خاصية تميزها عن الدول السلطانية ذات المطامح الزمنية المحددة، أعني الدول السلطانية التي قامت في التاريخ الإسلامي، أو يحول دون توسلها بآليات مزاولة السلطة كما هي قارة في تراث المسلمين السياسي، فهي دولة سلالية بالمعنى الحرفي لكلمة سلالة، فقد كان للصفويين نظام شبه محدد لانتقال السلطة وتوارثها، أي باعتبار السلطة امتيازاً عائلياً خالصاً، فقد اعتمد الملوك الصفويون الآلية السنية في مسألة انتقال السلطة كما ثبتت في الواقع التاريخي (الأمويون والعباسيون والعثمانيون...)، فكان ولي العهد يعين سلفاً، وبات معروفاً في التجربة الصفوية أن من يعين حاكماً على خراسان يصبح الملك القادم، وهذا الإجراء (إعتماد ولاية العهد) من شأنه أن يضع السلالة الصفوية على قدم المساواة مع الدول السلالية في تاريخ المسلمين السياسي، وعلى قدم المساواة مع الدولة العثمانية نفسها الجارة السنيّة للدولة الصفوية، وهكذا فـ«إن بنية الدولة السلطانية التي نشأت في إيران انطلاقاً من إعلان المذهب الشيعي الإمامي هو مذهب الدولة والمجتمع، هي نفسها بنية الدولة السلطانية العثمانية التي نشأت في آسيا الصغرى» ويذهب كوثراني إلى أن الدولة الصفوية اعتمدت خط سير العثمانيين في

بناء هيكليتها العسكرية وهيئاتها الإدارية والدينية، وكانت المؤسسة الدينية «صدر الصدور ومشيخة الإسلام» من أهم ركائز الدولة وأركانها إلى جانب المؤسسة العسكرية التي قامت عليها حروب الشاه ومعاركه(٣٣).

طهماسب.. ترميم الشرعية

بعد موت الشاه إسماعيل سنة ٩٣٠هـ ورث ابنه طهماسب (١٥٣٣ ـ ١٥٧٦) العرش في سن مبكرة، فلم يتجاوز عمره آنذاك العشر سنوات فصار ألعوبة بيد أمراء القزلباشية (أصحاب القلانس الحمراء) وصار نائب السلطنة (ديو سلطان روملو) أحد أمراء الصوفية القدامى داخل السلطة، الحاكم الفعلي للدولة الصفوية، فقرر أن يفيد من قوة العلماء ورجال الدين لانتزاع سلطانه بالقوة من القزلباشية.

وفي عام ٩٣٧هـ نشب خلاف حاد بين طوائف القزلباش حول تنصيب السلطان وقام بعضهم بقتل حسين شاملو المعين من طرف تكلويان أحد زعماء القزلباش ما ضاعف من حراجة الموقف في ظل الفراغ القيادي الذي تعيشه الدولة الصفوية بما يوفر للدولة العثمانية المنافسة فرصة مناسبة لاجتياح إيران وإخضاعها للسلطان التركي، ولم يفلح تكلويان في جمع طوائف القزلباش حوله وتقوية موقعه قبالة الشاه المنتظر، أما يحيى أوغلي تكلوبدين زعيم إحدى الطوائف القزلباشية فأقدم على خطوة جريئة بالتحالف مع طهماسب، فشنّ الأخير حملة على جماعة تكلويان ودحر فلولهم وقتل قادتهم وفرّق جموعهم وفرض سيطرته عليهم(٣٤).

وعلى الرغم من تصفية التمرد القزلباشي، فقد كان طهماسب في مسيس الحاجة إلى قوة معنوية تزيد في ترسيخ سلطانه، كونه يفتقر إلى الخصائص الكاريزمية التي توفرت لدى والده المؤسس، ويفسر د. علي الوردي ذلك بهذا النحو «كان هذا الشاه طهماسب يختلف في تكوين شخصيته عن أبيه

اختلافاً واضحاً. فهو قد ورث الملك وحصل عليه جاهزاً أما أبوه فكان مؤسس الملك وقائد الجيوش وكان بالإضافة إلى ذلك واثقاً من أنه رئيس الدين والدولة معاً فلا يحتاج إلى من يرشده في دينه ودنياه»[٣٥]، فقرّر طهماسب التوسل برجال الدين فكتب رسالة في ١٦ ذي الحجة ٩٣٩هـ إلى الشيخ نور الدين علي بن عبد العالي الكركي (٨٧٠ ـ ٩٤٠هـ/ ١٤٦٢ ـ ١٥٣٤م) فبالغ في مديحه والثناء عليه بعبارات غريبة جاء فيها «.. إلى من اختص بمنزلة أئمة الهدى عليهم السلام في هذا الزمان.. ذي المنزلة العالية خاتم المجتهدين ووراث علوم سيد المرسلين وحارس دين أمير المؤمنين قبلة الأتقياء المخلصين قدوة العلماء الراسخين حجة الإسلام والمسلمين هادي الخلق إلى الطريق المبين. قدوة أهل الزمان، مبين الحلال والحرام، نائب الإمام عليه السلام لا زال كاسمه العالي علياً عالياً الذي أظهر مشكلات قواعد الملة بالقوة القدسية وتهاوى أمامه علماء كافة الأمصار والأقطار، واقتبسوا من أنوار مشكاة فيض علمه، وخضع له الأكابر والأشراف، وانقادوا لأوامره ونواهيه، ورأوا في اتباع أحكامه نجاة لهم».

واشتملت الرسالة على فرمان جاء فيه «وبهمة عالية ونيّة صادقة نأمر جميع السادة العظام والأشراف الفخام والأمراء والوزراء وجميع أركان الدولة الإقتداء بالمشار إليه ويجعلوه إمامهم، ويطيعونه في جميع الأمور، وينقادوا له ويأتمروا بأوامره وينتهوا عن نواهيه، ويعزل كل من يعزله من المتصدين للأمور الشرعية في الدولة والجيش وينصب كل من ينصبه ولا يحتاج في العزل والنصب إلى وثيقة أخرى «كما نصّت الرسالة على تخصيص خراج قرى عراقية وقرر السلطان له سبعمائة تومان سنوياً بعنوان السيورغالي في بلاد عراق العرب[٣٦] (انظر الملحق الخامس).

وقد لبّى الكركي دعوة طهماسب فغادر النجف ولما قدم أصفهان وقزوين مكّنه من الملك والسلطان وقال له: «أنت أحق بالملك لأنك

النائبِ عن الإمام، وإنما أكون من عمالك، أقوم بأوامرك ونواهيك»[٣٧]، وحصل على منصب (شيخ الإسلام) ولقّبه الشاه بـ«نائب الإمام» الذي يحيل إلى رتبة سياسية رفيعة ومنحه صلاحيات واسعة في إدارة شؤون البلاد السياسية والإجرائية[٣٨]، فقوّى نفوذ الكركي ما حمله على الانتصار للدولة والدعوة لها والتأليف في وجوب طاعتها وربما ذهب إلى أبعد من ذلك ما أثار عليه بعضاً من رجال الدين وفي مقدمتهم الشيخ إبراهيم القطيفي (٩٥٠هـ تقريباً وقيل ٩٤٥هـ)[٣٩].

وبموجب هذا الفرمان، سلك الشاه طهماسب مساراً مختلفاً عن والده الشاه إسماعيل، بتدشينه أول إكليروس شيعي، يؤسس لنوع من التوازن الداخلي في الدولة، مبنياً على تقاسم السلطة، وإشراك الديني في السياسي، ويدعونا هذا إلى الوقوف عند أهم نتائج هذا الفرمان وردود الأفعال التي أعقبته في المستويين الديني والسياسي:

أ ـ تراث السياسي الشيعي: ثمة تطور عميق حصل في الفكر الإمامي الشيعي على امتداد عشرة قرون، سواء في مستوى حركته التاريخية والمجتمعية أو في نظامه المعرفي، وبالتأكيد ستكون الحقيقة عصية على الثبوت ما لم تعضد بالأدلة التاريخية الرصينة، وبالتالي سنجد صعوبة في قراءة هذا التطور خارج السياق التاريخي والموضوعي لحركة التشيع، ولكن للحظة سنجد أنفسنا معنيين بموضوع محدد (جزئي) من شأنه أن يفتح آفاقاً على كليّات التشيع، ولا أظن أن ثمة ما يضاهي فكرة الدولة/ الإمامة من حيث الأهمية في التراث الشيعي عموماً، فالإمامة/ الدولة ليست سوى الفكرة المركزية والمحور العظيم القارّ في العقيدة الشُيعية.

وبقدر خطورة وأهمية المكانة التي تحتلها الإمامة/ الدولة في الذاكرة الجماعية الشيعية، وتمفصلها على مجمل المناشط الدينية والمذهبية الشيعية، فإن حسماً تاماً لمسألة التعامل مع تفاصيل الإمامة/ الدولة ما زال

بعيد المنال. وتظل، أي الإمامة، تثير في طريقها طيفاً من الإشكالات والتساؤلات التي تزيد في تعقيد المسألة بدلاً من إيجاد مخارج موضوعية أو مناخات إيجابية لحلول نهائية مقبولة.

ولهذا السبب، لم يكن لدى علماء الشيعة مع قيام الدولة الصفوية نظرية سياسية واضحة المعالم في عصر الغيبة، أو حتى خبرة عملية يمكن أن تعين الفقيه على صنع بنى نظرية واقعية لدولة تستمد من قيم الدين/المذهب أسسها وسياساتها، فقد قصر دور العلماء على الاعتقاد بالإمامة الإلهية التي تحوّلت إلى نظرية مقفلة بإحكام، إذ لم يجتهد علماء الشيعة في تقديم أو اشتقاق نظرية فرعية من نظرية الإمامة كما فعل علماء الشيعة الأوائل كالمفيد والمرتضى والطوسي، وقرروا في ضوئها أصالة النظام السياسي، أو بتعبير شيخ الطائفة الطوسي (وجوب الرياسة).

فمنذ انقطاع الجدل الفقهي/السياسي حول العلاقة مع السلطة وسط فقهاء الشيعة في القرنين الرابع والخامس الهجري، لم يشهد الوسط الشيعي جدالاً مماثلاً حتى القرن العاشر الهجري، رغم الظروف المساعدة لتنشئة مناخ سياسي يتيح للفقيه فرصة إنتاج معارف دينية سياسية، ونخص بتلك الظروف نموذج علماء الحلة وهولاكو والعلامة الحلي والجايتو خدابنده في الدولة المغولية، ونموذج الشهيد الأول وابن المؤيد السربداري في الدولة السربدارية، فإن المصادر التاريخية والفقهية لا تشير إلى ثمة جدالات سياسية جرت وسط فقهاء الشيعة خلال تلك الفترة الممتدة من القرن السادس وحتى بدايات القرن العاشر الهجري.

ولذلك، بقيت مسألة العلاقة مع السلطة، وقبل ذلك مشروعيتها، غير محسومة حتى في المراحل التي تخترق فترة علماء الحلة وهولاكو والحلي والجايتو خدابنده المغولي والتي تكاد تكون بمثابة تجربة استثنائية مقطوعة الصلة بحركة الفقيه الشيعي وصيرورته التاريخية، ولذلك لم تستقر هذه

التجربة في وعي الفقيه الشيعي بكونها مرجعاً يمكن الإسترشاد به في طريقة التعامل مع السلطان، ويمكن القول هنا بأن التراث السياسي الشيعي بدأ من الناحية الفعلية مع قيام الدولة السلالية الصفوية في مطلع القرن السادس عشر الميلادي، إذ أطلق ارتباط الشيخ علي عبد العالي الكركي بالدولة الصفوية وما ترتب عليه من نتائج وتدابير منها قيام مؤسسة دينية رسمية خاضعة للدولة الصفوية، أطلق موجة جدل حاد بين علماء الشيعة، أفضى إلى انقسامهم بين مؤيد للتماهي مع الدولة الصفوية المؤسسة على قاعدة شيعية، وبين مستنكر بشدة لأي نوع من العلاقة مع الدولة الصفوية المندرجة تحت عنوان الدول الغصبية، وقد واجه الكركي انتقاداً حادّاً من فقهاء النجف، ومن زملاء درس كانوا معه على وجه الخصوص، كونه أسبغ على الصفويين تأييده ودمغ سلطانهم بالشرعية التي لا تصح إلا للإمام المعصوم، كما أثار نقمة بعض علماء الشيعة المعاصرين له. وبوجه عام، إلتزمت النجف، الحاضرة العلمية الشيعية الكبرى في ذلك الوقت، موقفاً حذراً وفي الواقع سلبياً من الدولة الصفوية باعتبارها دولة زمنية لا دينية، وقرّرت النجف أن تنأى بنفسها عن الإنخراط في النشاطات السياسية، بل وقطع الطريق على أية محاولات لإقامة صلة من أي نوع مع الحكّام، وبالتالي إبقاء النجف بوصفها حاضرة علمية محض لا دخل لها بالسياسة أو الشأن العام.

تلك كانت الفلسفة الخاصة بدور النجف كما رآها الأقدمون ورسّخها المتأخرون، على أن ثمة منعرجات جديدة أسهمت في تعديل تلك الفلسفة، أو إختبار صدقيتها، وبالتأكيد سيكون للسياسة دخالة ما في عملية الإختبار تلك، فمع تبلور المشروع السلطاني الصفوي عبر علاقة الشاه طهماسب الصفوي والشيخ الكركي، برزت آراء فقهية معارضة لما يطرحه الكركي، بدأت مع الشيخ إبراهيم القطيفي، ثم ما لبث الإحتجاج «أن انتظم في تيار

فقهي معارض لنشوء دولة زمنية تدعي تطبيق الشريعة وفقاً لمذهب الإمامية الإثني عشرية» وقد عكس هذه التيار نفسه في أشكال مختلفة قولبتها الإتجاهات الفقهية والفكرية المتنوعة، فقد حمل الفقهاء الإخباريون على الأصوليين «إجتهادهم في مسألة السلطة في زمن غيبة الإمام، وحصروا مهمة الفقيه في نقل أخبار الرسول والأئمّة دون زيادة أو نقصان»[٤٠].

وهنا يتعيّن الرجوع إلى تراث العلماء السياسي في تلك الفترة، وتحديداً فيما يتصل منه بالمواقف العامة من التعاطي بالشأن السياسي والعلاقة مع السلطان، وهي مواقف لن نلتزم فيها بحقبة زمنية مع تواصل هذه المواقف، فقد نقل عن الشيخ جواد العاملي (١١٦٤ ـ ١٢٢٦هـ) قوله عن أستاذه الشيخ جعفر كاشف الغطاء أنه «كثير التعلق بأبواب الملوك والحكام»[٤١]، كما تعرض الميرزا رفيع الدين محمد بن الأمير بن شجاع الدين محمود الملقب بسلطان العلماء أو خليفة السلطان (ت ١٠٩٨ هـ) إلى قذف بعض علماء الشيعة ونقل الخوانساري في (روضات الجنات) أنه طعن فيه العلماء فيما أهمله أصحاب السير مثل صاحب (أمل الآمل) وصاحب (السلافة) فيما بلغ البعض بطعنه أن شكك في تورعه عن بعض عمل الشيطان وفي اجتهاده أيضاً[٤٢].

وقد بات قارّاً في الوعي الشيعي، أن من مقتضيات الورع والتقوى فك الإرتباط ـ من أي نوع ـ مع السلطان ومقاطعته البتّه، بل أصبح هذا الأمر ضرورة ثابتة وملحّة بالنسبة للفقيه وعالم الدين، الذي به تختبر كفاءته العلمية ولياقته الدينية، وجنح كثير من العلماء إلى اعتزال السلطان ورفض تولي المناصب السلطانية، لما يبطنه هذا الموقف من الإبقاء على الصورة الغصبية للدولة في عصر الغيبة، وبالتالي عدم القبول بمشروعيتها، وثانياً التأكيد على نقاء المعتقد، واستقامة السلوك، ويذكر في هذا الصدد الشيخ محمد بن الحسن بن الشهيد الثاني العاملي، من علماء القرن الحادي عشر

الهجري وقد استوطن مكة المكرمة، في عهد الحرافشة الذين حكموا بعلبك فترة من الزمن، وكان الأمير الحرفوشي يونس بن الحرفوشي قد بعث إليه بخمسمائة قرش والتمس منه أن يقبل ذلك تقرباً، ولكن الشيخ محمد أبقاها عند الرسول الذي حملها إليه، وطلب منه أن يشتري بها هدية بمائة قرش من العود والقماش وهكذا يفعل كل سنة حتى لا يبقى منها شيء. وتنقل قصة أخرى مماثلة عنه أن الشاه عباس الصفوي طلبه عام ١٠١٤هـ وكان الشيخ في زيارة للعراق، فأبى ثم جدد طلبه وكان الشيخ في مكة المكرمة، فأبى، وقيل أنه أعاد الطلب عليه أكثر من مرة، فلما قبل مكرهاً عين له مبلغاً لخرج الطريق، فأبى أن يأخذه قال «فقد نهينا عن مثل ذلك»(٤٣).

وينقل صاحب كتاب (الأنوار النعمانية) نعمة الله الجزائري: «أن السيد الجليل محمد بن علي بن الحسين العاملي حفيد الشهيد الثاني صاحب المدارك، والشيخ المحقق حسن صاحب المعالم رحمهما الله قد تركا زيارة المشهد الرضوي على ساكنه أفضل الصلاة خوفاً من أن يكلّفهم الشاه عباس الأول رحمه الله بالدخول عليه.. فبقيا في النجف الأشرف ولم يأتيا إلى العجم احترازاً من ذلك الأمر المذكور»(٤٤).

الشهيد الثاني.. تاسيس فقهي للولاية

حقّقت مدرسة الحلة النقلة الواعية في منسوبها الفقهي في جبل عامل من وحي الدور الريادي الذي اضطلعت به مدرسة الحلة كمركز إطلاق للحركة الإجتهادية، والتي وهبت أحد خريجيها، إي الشهيد الأول، حافزاً قوياً لنقل التجربة خارج نطاقها المكاني، عبر تدشين المدارس الدينية في مناطق جبل عامل، وفاقت أحياناً في شهرتها وأهميتها باقي الحوزات الدينية في إيران والعراق، بعد أن استكملت شروط نضجها التاريخي والمعرفي. بدأ الشيخ محمد حسن العاملي، المعروف بـ (الشهيد الثاني)

بإرساء رحلة أشدّ عنفواناً وأثرى إنتاجاً لمدرسة الحلّة فور انبثاثها خارج الحدود الزمكانية للحلّة، وترك عليها العلماء بصماتهم، فصارت صورة التشيّع غزيرة إلى حد خضوعها لقراءات عدّة، ليس من أبرزها القراءة النمطية التي ترى في التشيع مجرد حالة سكونية واستقالة تاريخية ومعرفية مرتبطة بأزمة غابرة في التاريخ الاسلامي.

بدأت حياة الشهيد الثاني في ١٣ شوال سنة ٩١١هـ وانتهت في شهر رجب سنة ٩٦٦هـ، وبين البداية والخاتمة التراجيدية تزخر سيرته بمعطيات إبداعية تستوجب وقفات جادة على المنجز الفكري الشاخص في المحصول االفقهي، وكما يعكس تأثيراته اللافتة في اشتغالات الأجيال المتوالية الفقهية والعرفانية والفكرية.

في إطلالة على المصنفات الفقهية للشهيد الثاني، نلحظ أنها تفصح عن دلالات واضحة على إمكانية تولي الفقيه منصب النيابة عن الإمام، كقوله (إن الفقيه نائب الإمام عليه السلام ومنصوبه)، وضمّن هذا الرأي في كتبه الفقهية (روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان) و(الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية)، و(مسالك الأفهام في شرح شرائع الإسلام) واشترط حيازة الفقيه على شرائط الفتوى. وفي هذه المصنّفات، يبدو الشهيد الثاني في كامل جهوزيته النفسية والفقهية لجهة خوض أشد البقع حساسية في المجال الفقهي الإمامي، ما يعكس نزوعه التجديدي الحازم، فكان يعيب على رجال الدين تفريطهم في شؤون الدين (حتى هدموا أعظم قواعد الدين بالشبهة لا بالبرهان) في سياق إثبات وجوب الجمعة، ويعقب ذلك قائلاً: (وها أنا محقق لموضع الخلاف فيها ومرشد إلى ما هو الحق من وجوبها يومئذ بالدليل الواضح والبرهان اللائح لمن أخرج رقبته من ربقة التقليد للأسلاف وسلك سبيل الحق بالإنصاف وخاف الله تعالى في امتثال أمره والوقوف معه فإنه أولى من يخاف مستمداً من الله التوفيق والإلهام للحق

فإنه به حقيق فأقول اتفق علماء الإسلام في جميع الأعصار وسائر الأمصار والأقطار على وجوب صلاة الجمعة على الأعيان في الجملة..)[٤٥]. وتعكس اللغة الحازمة وخصوصاً في موضوعة صلاة الجمعة إيمانه القاطع بوجوبها التام، وأن الشروط الداخلة عليها تندرج في إطار الإستثناء غير المخل بالقاعدة، كما أن الحث على قراءة سورة الجمعة في الصلاة من يوم الجمعة بيان على أن في هذا الفرض الكبير ما (لا يوجد في غيره من الفروض مطلقاً فان الأوامر بها مطلقة مجملة غالباً خالية من هذا التأكيد والتصريح بالخصوص حتى الصلاة التي هي أفضل الطاعات بعد الايمان لا يقال الأمر بالسعي في الآية معلق على النداء لها وهو الاذان ولا مطلق النداء..)[٤٦]. ويسهب في تنضيد موقفه الفقهي الجازم بما نصه: (نقول لاشك ان النداء المأمور بالسعي معه مطلق شامل باطلاقه لجميع الأزمان التي من جملتها زمان الغيبة فيدل باطلاقه على الوجوب المضيق..)[٤٧].

وسجّل رأيه هذا في كل كتبه الفقهية تقريباً، فقال في (روض الجنان) بأن الجمعة واجبة بحضور الإمام أو غيابه، قياساً على أن النبي ﷺ كان يعيّن لإمامة الجمعة، وكذا الخلفاء بعده، كما يعيّن للقضاء (وكما لا يصح أن ينصب الإنسان مع حضور الإمام نفسه قاضياً من دون إذنه فكذا إمامة الجمعة وبأن اجتماع الناس مظنة التنازع والحكمة تقتضي نفيه..)[٤٨]. ويمضي في شرح متعلقات الصلاة: (ويجب في الخطبتين أمور أخر النية على وجهها لأنها عبادة واجبة فلا بد فيها من النية كالصلاة.. وفى كونها شرطاً فيهما أو واجبا لا غير نظر..)[٤٩]. بل ينعكس تشدّده في اشتراطات صلاة الجمعة والفروض الداخلة فيها على عظم قدرها عند الشهيد الثاني، بل حتى بالنسبة للجنون الإداوري، أو المخنّث (إلا اذا التحق بالرجال) فتجب عليهما الصلاة، إلى جانب شروط أخرى تشي بتشديده على أهمية صلاة الجمعة ورمزيتها الدينية والتاريخية. وتلفت أحكامه إلى بعد تقريبي

في المجال الإسلامي العام، اذ كثيراً ما يشير إلى رأي فقهي سني في سياق عرضه لرأيه الفقهي الخاص أو المشهور الفقهي الشيعي. فمثلاً في مسألة شرط الحرية في صلاة الجمعة، وغير من الفروض أيضاً، يقول الشهيد الثاني (فلا تجب على العبد إجماعاً منا وعليه أكثر العامة..)[٥٠]. ويصل تشديده إلى حد القول بحرمة السفر يوم الجمعة بعد الزوال، أي قبل صلاة الجمعة (لاستلزامه ترك الواجب بوجوبها بأول الوقت..)[٥١].

نلحظ في ضوء مطالعة فاحصة في كتبه الفقهية، أن رأيه في صلاة الجمعة أخذ شكلاً تصاعدياً، يبدأ من الرؤية الفقهية الشيعية التقليدية كما في كتابه (مسالك الأفهام) ثم يصل إلى رأي قطعي في كتابه الأخير (الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقية). في الموقف الأولي كان ينزع الشهيد الأول إلى تبني الرأي الفقهي الشائع بين علماء الإمامية بالوجوب الإحتياطي في صلاة الجمعة، أي أن تقوم الجمعة مقام صلاة الظهر. وقال (ولو وجبت الجمعة، فصلى الظهر، وجب عليه السعي لذلك. فإن أدركها وإلا أعاد الظهر ولم يجتزىء بالأول). وقال في شروط وجوب الجمعة (السلطان العادل أو من نصبه)[٥٢]. وإن كان الرأي الفقهي الأولي لدى الشهيد الثاني يميل بشدة، بحسب مضامين شروحاته على باب صلاة الجمعة والأحكام المتّصلة بها إلى تثبيت الوجوب المطلق، كما يظهر ذلك في تحريم البيع في الوقت المخصص لصلاة الجمعة، وتحريم الكلام أثناء الخطبتين.

وفي السياق نفسه، كتب الشهيد الثاني سنة ٩٦٢هـ رسالة في جوب صلاة الجمعة، أو الحث على صلاة الجمعة، فقال بانعقاد صلاة الجمعة (بالإمام العادل أو نائبه خصوصاً، أو عموماً أو لو كان النائب فقيهاً جامعاً لشرائط الفتوى)[٥٣]. وكاد الشيخ أحمد بن محمد الأردبيلي (ت ٩٩٣هـ) المعروف بـ (المقدّس الأردبيلي)، والذي نسج على منوال الشهيد الثاني،

ورفض في آخر حياته عرض الشاه عباس الصفوي فور توليه السلطة، وفضّل البقاء في النجف(٥٤)، أن يحذو حذو الشهيد الثاني في وجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبة لولا تعثّره بإجماع فقهاء الشيعة الماضين من الإتجاه الأصولي فأخذ بالجمع بين الجمعة وصلاة الظهر(٥٥).

و في باب الجهاد، يزاوج الشهيد الثاني بين الرأي الفقهي الشيعي التقليدي ورؤيته الإجتهادية حيث يؤكد على شرط وجود الإمام أو من نصبه للجهاد، ولا يتعيّن، إلا أن يعيّنه الإمام، لاقتضاء المصلحة، أو لقصور القائمين عن الدفع إلا بالإجماع، أو يعينه على نفسه بنذر وشبهه)(٥٦). ثم ينتقل إلى مسألة الدفاع، ولا يرى اندراجها تحت مسمى الجهاد (وقد تجب المحاربة على وجه الدفع، كأن يكون بين أهل الحرب، ويغشاهم عدو يخشى منه على نفسه، فيساعدهم دفعاً عن نفسه، ولا يكون جهاداً)(٥٧).

ثمة في عبارات الشهيد الثاني في باب الجهاد ما يشي بوعي الظروف التي عاشها دون الإغراق في البحث عن أبعاد مندسّة في ثنايا الألفاظ ما يجعل تحميلها فوق طاقتها أمراً متكلّفاً بل متعذّراً. يقول الشهيد الثاني بأن (الهجرة باقية مادام الكفر باقياً)، ومن لواحق هذا الركن المرابطة، ويقول بأنها (مستحبة، ولو كان الإمام مفقوداً، لأنها لا تتضمن قتالاً، بل حفظاً وإعلاماً. ومن لم يتمكن منها بنفسه يستحب أن يربط فرسه هناك. ولو نذر المرابطة وجبت، مع وجود الإمام وفقده. وكذا لو نذر أن يصرف شيئاً في المرابطين وجب على الأصح)(٥٨).

وفي الركن الثاني، أي بيان من يجب جهاده وكيفيته، يحدّدهم في ثلاثة: البغاة على الإمام من المسلمين، وأهل الذمة وهم اليهود والنصارى والمجوس إذا أخلّوا بشرائط الذمة، ومن عدا هؤلاء من أصناف الكفار. وكل من يجب جهاده فالواجب على المسلمين النفور إليهم، إما لكفّهم، وإما لنقلهم إلى الإسلام). ويوضّح لاحقاً (فإن بدأوا فالواجب محاربتهم،

وإن كفوا وجب بحسب المكنة وأقله في كل عام مرة. وإذا اقتضت المصلحة مهادنتهم جاز، لكن لا يتولى ذلك إلا الإمام أو من يأذن له الإمام)[٥٩]. ومع ذلك فإن الشهيد لا يجيز المبادئة بالحرب بل يرجّح (الدعاء إلى محاسن الإسلام، ويكون الداعي الإمام أو من نصبه. ويسقط اعتبار الدعوة في من عرفها)[٦٠].

في موضوع الحدود، يتمسّك الشهيد الثاني بموقف متشدّد أسوة ببقية علماء المسلمين في هذا الحقل، المتاخم بحساسية بالغة لمجالي الدين والدولة، فقال (لا يجوز لأحد إقامة الحدود، إلا للإمام مع وجوده، أو من نصبه لإقامتها. ومع عدمه، يجوز للمولى إقامة الحد على مملوكه)[٦١]. وفي جوابه حول إقامة المتولي من قبل الجائر الحدود، رجّح الشهيد الثاني الرأي القائل بالنفي، على الأحوط[٦٢]. ولكن لو أرغمه السلطان على إقامة الحدود، جاز حينئذ (ما لم يكن قتلاً ظلماً، فإنه لا تقية في الدماء). وقال أيضاً (وقيل: يجوز للفقهاء العارفين إقامة الحدود، في حال غيبة الإمام، كما لهم الحكم بين الناس، مع الأمن من ضرر سلطان الوقت. ويجب على الناس مساعدتهم على ذلك. ولا يجوز أن يتعرض لإقامة الحدود، ولا للحكم بين الناس، إلا عارف بالأحكام، مطلع على مآخذها، عارف بكيفية إيقاعها على الوجوه الشرعية. ومع اتصاف المتعرض للحكم بذلك، يجوز الترافع إليه، ويجب على الخصم إجابة خصمه، إذا دعاه للتحاكم عنده. ولو امتنع وآثر المضي إلى قضاة الجور، كان مرتكبا للمنكر. ولو نصب الجائر قاضياً مكرهاً له، جاز الدخول معه دفعا لضرره، لكن عليه اعتماد الحق والعمل به ما استطاع. وإن اضطر إلى العمل بمذاهب أهل الخلاف جاز، إذا لم يمكن التخلص من ذلك، ما لم يكن قتلا لغير مستحق، وعليه تتبع الحق ما أمكن)[٦٣].

هنا يستدعي الشهيد الثاني العلاقة الجدلية بين الفقيه والسلطان، حيث

التشابك بين ماهو عقدي/سماوي وماهو زماني/ دنيوي، حيث تنبري الإمتيازات الخاصة بالإمام المعصوم بجانب الرؤية التيولوجية الشيعية حول السلطة السياسية في زمان الغيبة، بوصفها غصبية، في مقابل التدابير الإستثنائية التي يرسمها الفقيه في هامش المناورة الممنوح له في زمن الغيبة، للتعامل مع السلطة. ولذلك، شكّل القضاء خط الإحتكاك المباشر والمحك الذي يختبر فيه الفقيه الشيعي جدارته في ممارسة اجتهاده. وهذا يفسّر تشدّد الشهيد الثاني في امتناع التقاضي عند الحاكم الجائر، بصرف النظر عن هويته المذهبية شيعية كانت أم سنيّة. نلفت أيضاً إلى أن الأحكام الفقهية الخاصة بالقضاء كما يصوغها الشهيد الثاني غير معزولة عن الواقع السياسي الذي يعيشه الشيعة في بلاد الشام وجبل عامل على وجه الخصوص، الأمر الذي يفسّر امتناع الشيعة عن التقاضي إلى المحاكم العثمانية والاستعانة بالمجتهدين أو ما يعرف في الفقه الشيعي بالحاكم الشرعي.

في العراق، على سبيل المثال، كان الحكم في العهد العثماني للأسر السنية التي تنتمي إلى المذهب الحنفي، فكان معظم موظفي الحكومة ـ العراقية ـ من أهل السنة، وكانت تغصُّ بهم المدارس والمحاكم وكان منهم المدرّسون والقضاة(٦٤)، وكان شيعة العراق ملزمين بالتحاكم إلى القضاة الأحناف، وهذا ما ادى إلى ابتعاد غالبية الشيعة عن المحاكم الشرعية التي كانت تقضي وفقاً لمذهب يخالف مذهبهم في بعض الآراء الفقهية التي تتبناها(٦٥). ويعد هذا من أبرز العوامل التي ادت إلى مقاطعة الشيعة للسلطة واعتزالها، وتذكر المصادر التاريخية أن معظم قضاة مدن الولاية في العراق كانوا يمكثون في مناصبهم دون أن ينظروا في أية قضية الا في القليل النادر من الاحوال، مما كان يجبر عليه البعض من الناس، وقد نقل عن أحد قضاة مدينة كربلاء أنه مكث في منصبه تسعة اعوام «لم ير فيها ولا دعوى

واحدة»[٦٦]، وكان فصل الخصومات يجري في العراق وسوريا عند المجتهدين إلا ما ندر[٦٧].

كما أفتى الشهيد الثاني بحرمة تولى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من قبل الجائر (ويشمل كل أشكال السلطة في زمن الغيبة)، إذا لم يأمن اعتماد ما يحرم: (وإذا أكرهه الجائر على الولاية جاز له الدخول والعمل بما يأمره، مع عدم القدرة على التفصي، إلا في الدماء المحرمة، فإنه لا تقية فيها). وبخصوص جوائز السلطان قال بأن: جوائز الجائر إن علمت حراماً بعينها فهي حرام وإلا فهي حلال، وإن قبضها أعادها على المالك، فإن جهله أو تعذر الوصول إليه تصدق بها عنه[٦٨]...

ومجدّداً، لا يبدو الشهيد الثاني منقطعاً عن محيطه الإجتماعي والسياسي، وإن بدا مندكاً في السياق المدرسي الفقهي الذي ينتمي إليه، فهنا لا تغدو الأحكام الفقهية مجرد اجترارات أو نسج على منوال الماضين، بل يجترح طريقة في التعاطي مع الظروف المتغيرة وفق ذاته الفقهية الواعية. وأمكن القول بأنه يجمع بين الإمتثال المدرسي والنزعة الإجتهادية كمتغير في العملية الفقهية.

ويمكن الجزم في ضوء ما سبق، أن الشهيد الثاني الذي تأهّل فقهياً لمزاولة دور النيابة عن الإمام المعصوم، لم يكن ينأى عن الانشغال السياسي بملء إرادته، ولكن الظرف السياسي الذي عاشته طبقة الفقهاء الأصوليين في عهد الشاه طهماسب الصفوي، إستوجبت موقفاً راديكالياً. نلحظ، مثالاً على ذلك، معاناة التلميذ النجيب للشهيد الثاني، الشيخ حسين عبد الصمد الحارثي الجبعي (٩١٨ ـ ٩٨٤هـ) والد الشيخ البهائي، حيث تولى منصب شيخ الإسلام بعد الكركي، ولم يرق له الإنغماس في تناقضات السلطة الصفوية، وإضفاء مشروعية على سياساتها الجديدة، فقرر الاستقالة من منصبه الرسمي، واتجه إلى التصوف والزهد وآثر السكنى في

البحرين، وكتب رسالة إلى إبنه الشيخ البهائي يحرّضه على فك الإرتباط مع السلطان الصفوي[٦٩].

وكان الشيخ حسين الجبعي قدم مع ولده الشيخ البهائي إلى إيران، عقب شهادة أستاذه الشهيد الثاني، وزاول مهمة ترويج التشيع في إيران ووضع رسالة بعنوان (العقد الطهماسبي) للشاه طهماسب. وكان يحذو حذو أستاذه في تبني نيابة الفقيه عن الإمام المعصوم، فحكم بوجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبة وكان يقيم صلاة الجمعة بدل الظهر[٧٠].

بعد هذا العرض الموجز، توحي الآراء الفقهية للشهيد الثاني في الموضوعات ذات الدلالات السياسية (الجمعة، الحدود، القضاء، الجهاد، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) بتثبيت دورالولي الشرعي في مجمل بيانه الفقهي، كما تنبيء عنها اللغة الصارمة والرسولية.

وتظهر لنا التطورات اللاحقة أن انخراط قسم من علماء الشيعة في الدولة الصفوية لم يتم بمعزل عن وعي الإمامة الإلهية، فقد وضع هذا القسم نصب عينيه أن إنجاز مشروعية الدولة متحقق بظهور الإمام المهدي، ولذا يهمنا أن نشدد هنا على أن التدخل في الشؤون السياسية وصولاً إلى السيطرة الدائمة لم يكن قط ولا حتى هدفاً بعيداً من أهداف العلماء، فإن استمرار غيبة الإمام كان يعني بشكل لا مناص منه غياب كل سلطنة مشرِعة (بالكسر) عن الشؤون الدنيوية بحيث أن مواقف العلماء السياسية ما كان يمكن لها في التحليل النهائي، إلا أن تكون مسألة معارضة[٧١]، ولذلك لا تغدو مشاركة العلماء في الدولة الصفوية في عهودها الأولى كونها سوى استجابة لظروف خارجية موضوعية تقتضي تحصين سيرورة وصيرورة الجماعة (الشيعة هنا)، والذي من شأنه تبرير التوسل بالدولة والتماهي معها، متناغماً مع الشعار الصفوي الشيعي.

ومهما يكن، فقد أدى قيام الدولة الصفوية على أرضية شيعية إلى

انبثاث أجواء سياسية ناشطة، إستقطبت إهتمام العلماء الشيعة، بالنظر إلى النجاح الباهر الذي حقّقه الصفويون في استدراج العلماء إلى ميدانهم، وأسهمت آثاره اللاحقة في تعديل النظرة السلبية المطلقة إلى السياسة بوصفها من حبائل الشيطان، لناحية إنخراط حذر وتالياً إيجابي إلى حد ما في الشأن السياسي.

ولعل أبرز عمل ظهر خلال هذه الفترة، كتاب (روضة الأنوار) للفقيه المحقق محمد باقر السبزواري (ت ١٠٩٠ ـ ١٦٩٧)، وكان شيخ الإسلام في دولة الشاه عباس الصفوي الثاني (١٠٥١ ـ ١٠٧٥هـ/ ١٦٤١ ـ ١٦٦٤م)[٧٢]، وقد حمل الكتاب من الدلالات السياسية ما يكفي لأن يعتبر أول قطع مع الإجماع الشيعي على غصبية السلطة في عصر الغيبة، فهو في هذا الكتاب يؤكد بوضوح غير مسبوق أحقية، وشرعية سلطة غير الإمام.

والكتاب في مجمله يجمع وفي نفس الوقت يجانس بين عنصرين متجاذبين: الإيمان القاطع والعميق بالإمامة الإلهية، وبالدولة الإلهية الموعودة بظهور الإمام المهدي، وبين الموقف العقلي القاضي بأصالة النظام السياسي، وحاجة البشر إلى نظام يدير شؤونهم، ويحفظ مصالحهم. يقول السبزواري ما نصه: «لا يخلو أي عصر من وجود إمام، ولكن في بعض العصور يختفي الإمام لأسباب ومصالح تُخفى عن أنظار أبناء آدم، وحتى في ذلك العصر يكون العالم، ذا دولة ونعمة ببركة وجودهم، والآن في هذا العصر وصاحب العصر والزمان غائب، إذا لم يكن هناك سلطان عادل وصالح لإدارة أمور الدنيا، فإن زمام الأمور سوف يضطرب وتتعسر الحياة على كافة الناس، ومن ثم فلا بد ومن اللازم أن يعيش الناس في ظل حكومة سلطان يحكم بالعدل ويتأسى بقول الإمام وفعله»، ويزاول وظائف السلطنة على النحو التالي: ١ ـ الاقتداء بحديث الإمام وسنته. ٢ ـ دفع شر الظلمة. ٣ ـ الحفاظ على رعيته وهم ودائع الحق تعالى لديه. ٤ ـ

وضع كل واحد من اتباعه في الموضع اللائق به. ٥ ـ حفظ المؤمنين وحمايتهم من عدوان الكفار والمبتدعة وسلطنتهم. ٦ ـ إعلاء كلمة الشريعة. ٧ ـ تقوية أهل الزهد والديانة. ٨ ـ الامتناع عن الاستيلاء على أموال الرعية وتبديل الأموال والأشخاص إلى أدوات لارتكاب المعاصي وفعل الشهوات. ٩ ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ١٠ ـ المحافظة على طرق المملكة وحدودها ونفوذها[٧٣].

ويظهر النص السابق، المنزع العقلاني التحرري لدى السبزواري، يتجلى أولاً في نحله السلطان صفة النيابة عن الإمام المعصوم ويحله محله في حدود مهمته كحاكم، في الوقت الذي يهمل بقصد أو دونه نيابة الفقيه عن الإمام المعصوم، ثم يذهب من خلال حصر وظائف السلطان، أو طبيعة الدولة المتصورة، وهي تقريباً النموذج التقريبي للدولة الدينية، يذهب إلى تفويض سلطان الوقت المهام الدينية التي لا يقوم بها كما ترسخ في الوعي الفقهي الشيعي، إلا الفقهاء وعلماء الشريعة، فيما لا ذكر في النص إلى اقتسام السلطة بين الفقيه وسلطان الوقت، وإنما ندرك من النص المذكور، أن للسلطان مزاولة مهام الدين والدنيا معاً، وضبط تدابير السلطة على أساس مقررات الشريعة.

وفقهياً، يظهر السبزواري شجاعة فائقة في معالجة المسائل الحرجة في الفقه السلطاني الشيعي، والتي تعكس إلى حد كبير انفتاحه على الواقع والنص بروح عصره وحاجاته. ونقرأ في مناقشة السبزواري لمسألة صلاة الجمعة في عصر الغيبة، أنه لا يقيم وزناً لاشتراط السلطان العادل (= الإمام) في التحقّق العيني للجمعة، ونقل أقوال بعض فقهاء الشيعة المتقدمين بخصوص اتفاق الشيعة على عدم عينيّة الجمعة في عصر الغيبة، ورد ذلك بالقول: «ولكن الظاهر أن ذلك ليس باتفاقي بين الأصحاب بل

كثير عبارات من المتقدمين واضحة الدلالة على خلافه» وقال بأن المشروطية محصورة في زمان الحضور لا الغيبة(٧٤).

وأورد تعليلين رصينين لإثبات عدم مشروطية الإمام العادل في الجمعة حال الغيبة، والانتقال منه إلى نقد الفقيه في تعامله مع مساحة مأذونية الإمام في عصر الغيبة له، وهذان التعليلان هما:

الأول: «لأن الفقهاء حال الغيبة يباشرون ما هو أعظم من ذلك (= إقامة الجمعة) بالإذن كالحكم والإفتاء فهذا (= الإذن بإقامة الجمعة) أولى». الثاني: «أن الإذن إنما يعتبر مع إمكانه أما عدمه فيسقط اعتباره ويبقى عموم القرآن والأخبار خالياً عن المعارض»(٧٥).

وثبّت السبزواري موقفه الإفتائي في صلاة الجمعة في (كفاية الأحكام) بما نصه: «صلاة الجمعة وهي ركعتان بدل الظهر ووجوبها في الجملة إجماعي بين المسلمين، إنما الخلاف في زمان غيبة الإمام عليه السلام والأقرب وجوبها عيناً بلا اشتراط الفقيه، لكن الأحوط أنه إذا وجد الفقيه في بلد لا يجمع غيره..»(٧٦).

وناقش السبزواري مسألة الخراج والمقاسمة مع السلطان في عصر الغيبة بما يبطن مشروعية التعامل مع السلطان الجائر وقال «إن الأئمة لمّا علموا انتقاء تسلط السلطان العدل إلى زمان القائم عليه السلام وعلموا أن للمسلمين حقوقاً في الأراضي المفتوحة عنوة وعلموا أنه لا يتيسر لهم الوصول إلى حقوقهم في تلك المدة المتطاولة إلا بالتوسل والتوصل إلى السلاطين والأمراء حكموا عليهم السلام بجواز الأخذ منهم، إذ في تحريم ذلك حرج وغضاضة عليهم وتفويت لحقوقهم بالكلية» واستند في ذلك على راوية للإمام جعفر الصادق عليه السلام أنه قال: «لا بأس بأن يتقبل الرجل الأرض وأهلها من السلطان»(٧٧).

ولعل المناقشة التالية تبين إلى أي حد هي رصينة وجهة نظر السبزواري في التعامل مع السلطان، حيث ورد في هذه المناقشة: أن الإمام جعفر الصادق عليه السلام سئل عن الزكاة، فقال: ما أخذه منكم بنو أمية فاحتسبوا به ولا تعطوهم شيئاً ما استطعتم. وقد استند بعض الفقهاء على هذه الرواية في تحريم إعطاء الخراج والمقاسمة والزكاة إلى السلطان. ورد السبزواري على ذلك بأن «أخبارنا غير واضحة الدلالة على التحريم، وغاية ما يستفاد من الرواية حكم الزكاة، فلا يعم غيره، ثم التفريع الذي ذكره أيضاً محل تأمل، وانسحاب حكم بني أمية في غيرهم مطلقاً أيضاً محل تأمل»[٧٨].

ويذهب السبزواري إلى أبعد من ذلك، فله رأي مخالف لغالبية فقهاء الشيعة في مسألة الخمس في عصر الغيبة، حيث يقول ما نصه: «والقول بإباحته فيه ـ أي زمان الغيبة ـ مطلقاً لا يخلو عن قوة..»[٧٩].

وإجمالاً، وإزاء المكانة المركزية لمبدئي الإمامة الإلهية، وانتظار دولة الإمام المهدي عند الفقيه الشيعي، يمثل السبزواري نموذج الفقيه المتنوّر، وهو بلا ريب أول فقيه مجدد في الفقه السياسي الشيعي على الإطلاق، يحيل التشيع من كونه إطاراً ماضوياً ساكناً إلى إطار دينامي، تسري بداخله روح التجديد، والإمتثال لضرورات الوقت، مع تسليمه بالمبادىء الكبرى التي تمثل صلب الإيمان الشيعي، كالإمامة النصيّة، وانتظار الإمام المهدي.

ب ـ المؤسسة الدينية الصفوية: اختطت الدولة الصفوية لنفسها ـ كما أسلفنا ـ الطريق ذاته الذي سارت عليه الدولة العثمانية في بناء هيكليتها العسكرية وهيئاتها الإدارية والدينية، وكانت المؤسسة الدينية (صدر الصدور ومشيخة الإسلام) من أهم ركائز الدولة وأركانها[٨٠]. فإمامة الجمعة، على سبيل المثال، منصب علمي من قبل السلطان في الدولة الإيرانية نظير مشيخة الإسلام في الدولة العثمانية، إلا أن مشيخة الإسلام تحسب في عداد الوزارة، وهي بمنزلة قضاء القضاة في الدولة العباسية، وكان شيخ

الإسلام يعيّن القضاة في جميع مناطق المملكة بخلاف إمامة الجمعة، فإنها منصب علمي صرف، وكانت مشيخة الإسلام موجودة في الدولة الإيرانية في عهد الصفويين وهي أيضاً منصب علمي وإداري يفوّض من قبل السلطان الصفوي.

ولعب علماء الدولة العثمانية، وفي بلاد الشام والعراق على وجه الخصوص، دوراً كبيراً وفي الوقت نفسه غير مباشر في بناء المؤسسة الدينية الصفوية من خلال حملات الكراهية ضد علماء الشيعة فألجأتهم للرحيل إلى إيران، فقد سافر الشيخ حسين عبد الصمد وابنه الشيخ بهاء الدين العاملي إثر شهادة الشهيد الثاني، فكان الباعث على سفره عام ٩٦٥هـ كما ذكر الأمين «ما حدث من الخوف على العلماء في جبل عامل بسبب ما جرى على الشهيد الثاني، ولم يكن لهم ملجأ في ذلك الوقت غير إيران..»[٨١] الشيعية. وحين توجّه الشيخ حسين عبد الصمد الحارثي (٩١٨ ـ ٩٨٤هـ) إلى إيران، وكان في عهد الشاه طهماسب الصفوي، ففوّض إليه منصب مشيخة الإسلام بقزوين واستمر عليها سبع سنين وكان يقيم صلاة الجمعة، ثم انتقل إلى مشهد بأمر السلطان مع احتفاظه بالمنصب[٨٢]، ويمكن تتبع عشرات القصص حول هجرة علماء شيعة من مناطق مختلفة في بلاد الشام والعراق والبحرين والقطيف إلى إيران في تلك الفترة، وكان باعث الهجرة واحداً.

شرعيّة السلطة

سنجد أنفسنا في ظل صيرورة الدولة الصفوية، أمام امتحان عسير ينافح الفقيه الشيعي من أجل اجتيازه، ممثلاً في مشروعية الدولة القائمة في عصر الغيبة، وهذا الإمتحان يرتدّ إلى نقطة بداية انشعاب حركة الفقه الشيعي منذ القرن الرابع الهجري إلى اتجاهين: أخباري، أصولي، يستدعي معه تراثاً

ثقيلاً من السجالات الفقهية الحادة، وصولاً إلى الدولة الصفوية في القرن العاشر الهجري.

ويسترعي هذا الإستدعاء، ملاحظة التبدلات العمودية التي شهدها موقع الفقيه في الحقل السلطاني، ونستحضر هنا ثلاثة نماذج بارزة في التاريخ الشيعي بعد الغيبة وهي: العلاّمة الحلّي، والسلطان المغولي الجايتوخدابنده، والشيخ زين الدين العاملي المعروف بالشهيد الأول بسلطان الدولة السربدارية ابن المؤيد، والشيخ الكركي بالسلطان الصفوي طهماسب. ففي نموذج الحلي ـ الجايتوخدابنده كان دور الفقيه منحصراً في الحيز الإرشادي التبليغي، وفي نموذج العاملي ـ ابن المؤيد، نحل الفقيه ـ نظرياً ـ صفة المفتي، أما النموذج الثالث الكركي ـ طهماسب فقد احتل الفقيه موقع النيابة العامة عن الإمام والمشرع للسلطة.

ويشكل نموذج الكركي ـ طهماسب منعطفاً تاريخياً في حركة الفقه السلطاني الشيعي، فلأول مرّة يتقلّد الفقيه منصب النيابة العامة عن الإمام المهدي ويصل إلى أعلى نقطة في الهرم السياسي، وهذا المنصب يخوّله التشريع في الحقل الديني، ويلزمه مهر السلطة الصفوية بالمشروعية الدينية، بمعنى أن يصبح الفقيه المصدر الرئيسي لإضفاء الشرعية على السلطة، وهذا بكلمة مكثفة يتطلب خروجاً على الإجماع الشيعي الفقهي في كثير من الموضوعات والتي تلتقي عند عقيدة «الانتظار»، وتالياً سيكون الكركي عرضة لهجمات المتمسكين بشدة بعرى الإجماع ذاك، يكشف عن ذلك تموجات قرار الكركي بتعيين إمام في كل مدينة لإقامة صلاة الجمعة، يؤسس على أساسه أول إكليروس شيعي يشكّل فيه الفقهاء الشيعة العرب ومن جبل عامل على وجه الخصوص نواته الأولى، ويمدّ الدولة الصفوية بأسباب القوة والاستقرار، وقد أثار هذا القرار حفيظة طائفة من فقهاء الشيعة الذين يحرّمون إقامة صلاة الجمعة في عصر الغيبة، والشيء نفسه

يقال عن إجازته جباية الخراج في زمن الغيبة، وهي من الموضوعات الخلافية في الفقه الشيعي، والتي من شأنها تزويد الدولة برافد مالي كبير، تنضاف إلى ذلك تعليماته بالتوقّف عن ممارسة التقية في ظل الدولة الصفوية الشيعية.

وتقدّم السجالات الفقهية التي كانت دائرة بين الشيخ إبراهيم القطيفي والشيخ علي بن عبد العالي الكركي، مثالاً حيوياً على إشكالية الشرعية التي طرحت بدرجة أكبر في زمان الدولة الصفوية، وتعكس طبيعة التشابكات الفقهية المعقدة في تلك الفترة، منظوراً إلى وجود الدولة الصفوية على قاعدة مذهبية، كما تكشف تلك السجالات ابتداءً عن أول إنشعاب داخل المدرسة الأصولية، على قاعدة نيابة الفقيه عن الإمام المعصوم، فالتشيع التاريخي يعتبر ظاهرة احتجاجية على الدولة غير المتحدرة من أهل البيت، وكان الموقف الأصلي من السلاطين كما يعبّر عنه الشيخ يوسف البحراني «حرمة الدخول في أعمالهم على أوكد وجه، بل مجرد محبتهم والركون إليهم وحب بقائهم فضلاً عن مساعدتهم وإعانتهم بالأعمال»[٨٣].

فالقطيفي الذي هاجر عام ٩١٣هـ من مسقط رأسه القطيف في شرقي الجزيرة العربية إلى النجف الأشرف، كان شريكاً في درس الشيخ علي بن هلال الجزائري مع الشيخ عز الدين الآملي والشيخ علي الكركي، وساهم في حركة ترويج التشيع في إيران، إلا أن مساهمته هذه لم تصل إلى حد التماهي مع السلطة الصفوية، ورغم تأثر القطيفي بطريقة اجتهاد الكركي، إلا أنه كان أميل إلى موقف المدرسة الإخبارية، كما أن آراءه الجريئة والحادة[٨٤] ضد معاصره الكركي يزجه في دائرة المعارض لأي نيابة عن الإمام المعصوم في عصر الغيبة، يعزز ذلك مخالفته للكركي في التماهي مع السلطة الصفوية ودمغها بالشرعية، إضافة إلى تحريمه صلاة الجمعة في

عصر الغيبة مطلقاً وحرمة جباية الخراج. وكانت المناظرات تثور بينهما بصورة متصلة سيما حين يتعلق الأمر بالأحكام السلطانية الشيعية.

ويصدر القطيفي في مناظراته عن عقيدة (الإنتظار) كما استقرّت في التراث الإمامي الشيعي، ويضعها أساساً متيناً في بنية الخطاب السلطاني الشيعي، ولذلك قاطع الصفويين ورفض عروضهم، ويذكر الأصبهاني في (رياض العلماء) أن الشاه طهماسب بعث إلى الشيخ إبراهيم القطيفي جائزة «= هدية» وكان حينذاك في النجف، وتوافق مع وجود الشيخ الكركي هناك قبل رحيله إلى إيران تلبية لدعوة الشاه طهماسب، فرفض القطيفي قبول الجائزة وردها واعتذر عن ذلك بأنه لا حاجة له في أخذها، فرد عليه الشيخ الكركي بأنك أخطأت في ذلك الرد وارتكبت إما محظوراً أو مكروهاً، واستدل على ذلك قائلاً بأن مولانا الحسن عليه السلام قد قبل جوائز معاوية، ومتابعته والتأسي به إما واجبة أو مندوبة وتركها إما حرام أو مكروه كما تحقق في الأصول وهذا السلطان لم يكن أنقص درجة من معاوية وأنت لم تكن أعلى رتبة من الحسن عليه السلام، وتشي هذه الحادثة بتعريض الكركي من طرف خفي بالسلطان الصفوي من خلال المقارنة بين طهماسب ومعاوية بوصفه إنموذجاً للسلطة الغضبية، ويمكن حمل هذه المقارنة على طبيعة وحدود التناظر وطرفيه، خصوصاً وأن الكركي يسعى من خلال المقارنة التوسل باستدلالات مورد قبول الخصم وإقناعه بها، وبالرغم من ذلك لم يتزحزح القطيفي عن موقفه(٨٥)، الذي ثبته في رسالته في الخراج (إنتهى من تصنيفها سنة ٩١٩هـ) بما نصه (متى تمكن الإنسان من ترك معاملة الظالمين والإمتناع من جوايزهم كان الأولى له ذلك لما فيه من التنزه» وقال أيضاً «فلا شك عند أهل الله أن من الورع تجنب جوايز الظالم وإنكار ذلك جهل»(٨٦)، ويرمز هذا الرأي إلى نفي القطيفي لمشروعية السلطة الصفوية، وقد كانت هذه الحادثة سبباً في مضاعفة الإهتمام بموضوعة هدايا السلطان

في البحوث الفقهية الشيعية في المراحل اللاحقة، حيث خصّص الكركي والأردبيلي والأنصاري ويوسف البحراني باباً لمسألة هدايا السلطان(٨٧)، بعد أن كانت تطرح عرضاً في باب السلطان(٨٨).

على أن قراءة الموقف المتشدد لدى القطيف من هدايا السلطان، يجب أن تتم خارج سياق جزئية، وإنما عبر سياق كلية، تحيل إلى نفي مشروعية السلطة الصفوية، فالقطيفي لم يرفض الهدية لذاتها، وإنما كون قبولها يستبطن الإقرار بمشروعية السلطة، وهو ما يرفضه القطيفي تماماً.

وعلى الضد من ذلك، يردّ إحتجاج الكركي إلى حقيقة سعيه للإنفصال عن «تاريخانية» الفقيه الشيعي، والتخلي عن النمط الفقهي التقليدي، والتلبّس بالواقع بوعي جديد للتاريخ والتراث الشيعيين، لا على طريقة القطيفي الذي يبلغ به التماهي في الماضي حد الانغماس التام فيه والتوسّل به لتعليل واقتفاء الحوادث التاريخية والمواقف الفقهية.

وهذا يستدعي التأكيد على أن وعي الإنشعاب الأصولي الجديد وإن كان مرتكزاً على قاعدة فقهية، إلا أن الإيغال فيه يساعد على الإحاطة شبه التامة ببنية كل إتجاه، ومحاججاته، وآلياته العقلية والنقلية، مقترناً بعوامل الزمان، والمكان، والموضوع.

فأول ما يبتدىء من الإتجاه الأصولي القديم، وهو يقترب في موقفه هذا من الإتجاه الإخباري أنه يسعى للإعتصام بحرفيّة النص ومركزيته ولم يجنح إلى تبديل وتيرته ونسقه التاريخي والفقهي، بل ظل يكرّر ذاته على الدوام، محتفظاً بذاكرة فقهية/تاريخية ساكنة، تتنشط في حالات انكسار منافسه الأصولي الجديد، فيما كان الأخير، خاضعاً أو على الأقل قابلاً للتبدل، فهو قد بدأ في تجديد سيرورته، بفعل توسله بوسائط عقلية، تجيز له إسقاط وعيه الخاص على النص الديني، ويؤهله لإنتاج أو تطوير أحكام ومعارف دينية، ما يحمله على التماهي مع الواقع، في مقابل استقالة

منافسيه الأصولي القديم والإخباري المحافظ، وتلاشي الأخير في الماضي. ووفق هذا التكثيف الشديد لطبيعة التمايز، يمكن رصد مجرى وطبيعة السجالات الفقهية بين القطيفي والكركي.

تمظهرات النيابة

١ ـ صلاة الجمعة

من الضروري لفت الإنتباه، وفي موضوع صلاة الجمعة بوجه خاص، إلى أن صلاة الجمعة لم تتحول إلى إشكالية غير محسومة في الفقه الشيعي حتى الآن إلا بفعل التيار الأصولي، الذي أضفى عليها طابعاً سياسياً بربطها بالإمامة الإلهية، وهذا ما جعلها أحد معايير شرعية السلطة، فقد تمسك الأصوليون بشرط عدالة السلطان، فإذا أقاموها أقروا بشرعية السلطة، وقد اتفقت آراء العلماء الأصوليين «على أن ذلك الشرط إنما هو حضور السلطان العادل أو من نصبه لذلك كأنهم عنوا بالسلطان العادل كما صرح به بعضهم الإمام المعصوم عليه السلام فاشترطوا حضوره عليه السلام إذا تيسر كما في بلد إقامته عليه السلام في دولة الحق، وإذنه إذا لم يتيسر الحضور كما في البلاد الأخرى»، وكان الشيخ الطوسي «أول من قال باشتراط الإمام أو نائبه مع الإمكان وتبعه عليه الآخرون وكان مذهبه الوجوب العيني كسائر من تقدمه»[٨٩].

وبعكس الإخباريين فإن مبناهم على وجوب الجمعة مجرد عن الشرائط والقرائن وردوا على الأصوليين بالقول «كأن في إذن السلطان مدخلاً في انعقادها» وقال الكاشاني «إن اشتراط السلطان ليس عليه سلطان»[٩٠] أي دليل، وبناء عليه، ذهب أغلب الإخباريين على حد الشيخ جعفر أبو المكارم إلى القول بوجوب الجمعة عيناً واختلاف الأصوليين في وجوبها

وذهاب الأغلب إلى استحبابها[٩١] وكان موقف التحريم من الإخباريين يعد نشازاً[٩٢].

وفي الواقع يمثل موقف الإخباريين القائل بالوجوب العيني من الجمعة بلا قيد أو شرط الأصل العملي الشيعي، وإنما وردت بعض النصوص الضعيفة مشفوعة بمواقف وظروف سياسية أملت على الفقيه الأصولي التشدد في موضوع صلاة الجمعة وإحالتها إلى شعيرة سياسية عبادية، وإدراجها ضمن امتيازات الإمامة، ما أثار علماء المدرسة الإخبارية الذين وجهوا سهامهم إلى بعض الأصوليين القائلين بالتحريم، بناءً على رفض نيابة الفقيه عن المعصوم.

ويندرج الكركي في جملة الفقهاء الأصوليين القائلين بنيابة الفقيه عن الإمام المعصوم، رغم ما تثيره النيابة هذه، من غموض منظوراً إلى أن أول مرة طرحت فيها بهذا الشكل المتطور كان في رسالة الشاه طهماسب إلى الكركي، فيما لا مصادر تاريخية وفقهية تخبر عن حجم تداولها في الوسط الفقهي الشيعي حتى ذلك الوقت، وإن كان الخلاف الفقهي بين القطيفي والكركي يوحي بذلك قطعاً.

فقد دخل القطيفي والكركي في سجالات فقهية حتى قيل بأن أكثر الإيرادات التي أوردها القطيفي في بعض رسائله كانت للرد عليه[٩٣]، وكان الكركي يرى نيابة الفقيه عن الإمام المعصوم، وثبّت ذلك بإيثار في (رسالة في صلاة الجمعة)، والتي انتهى الكركي من تأليفها سنة ٩٢١هـ، حيث أفتى بوجوب صلاة الجمعة تأسيساً على أن «الفقيه العدل الإمامي الجامع لشرائط الفتوى، المعبر عنه بالمجتهد في الأحكام الشرعية نائب من قبل أئمة الهدى صلوات الله عليهم في حال الغيبة في جميع ما للنيابة فيه مدخل»[٩٤]، ويؤسس على تلك النيابة حكماً ينص على أن «الفقيه المأمون الجامع لشرايط الفتوى منصوب من قبل الإمام وبهذا تمضي أحكامه ويجب

مساعدته على إقامة الحدود والقضاء بين الناس. لا يقال الفقيه منصوب بالحكم والإفتاء والصلاة أمر خارج عنها لأنا نقول هذا في غاية السقوط لأن الفقيه منصوب من قبلهم ﷺ حاكم كما نطقت به الأخبار»[٩٥].

ورغم ما قد يلمح إليه التردد من جانب الكركي في حسم الفتوى لصالح الوجوب لا التخيير على أنه تنازل فقهي، بالنظر إلى أن رسالة الكركي ليست سوى شرح وتعزيز لرأي الشهيد الأول زين الدين العاملي بوجوب إقامة صلاة الجمعة عيناً، تأسيساً على النيابة العامة للفقيه، إلا أن مجرد القول بالوجوب يرمز إلى تحول هام في سياق حركة الفقه الشيعي العام، كما يحمل دلالات سياسية هامة في سياق علاقة الفقيه بالسلطان، ويقرر ابتداءً شرعية السلطة، وهذا ما أثار حفيظة القطيفي أحد القائلين بحرمة صلاة الجمعة في زمن الغيبة، وله رسالة في ذلك رداً على الشيخ الكركي في القول بوجوبها مع وجود المجتهد الجامع لشرايط الفتوى، ويندك هذا التعارض في الموقف من السلطة الصفوية أيضاً، فالقول بالحرمة يقتضي نفي مشروعيتها بينما القول بالوجوب (العيني أو التخييري) ينطوي على احتمالات أقرب إلى القول بمشروعيتها، وفي حالة الكركي فإن القول بالوجوب التخييري يستلزم الاعتقاد بمشروعية السلطة الصفوية.

ونجد هنا أول تطبيق عملي لأحد المعايير الأربعة لشرعية السلطة كما تحددت في المصنفات الفقهية الشيعية الأصولية، والتي أتينا عليها في مقدمة البحث، وتعد صلاة الجمعة أبرز هذه المعايير، حيث بدا واضحاً من خلال هذا التطبيق موقف القائلين بمشروعية السلطة الصفوية وعدم مشروعيتها، وقد تلقّى السلطان الصفوي فتاوى الفقهاء الأصوليين القائلين بالوجوب العيني أو التخييري بترحيب بالغ، كونها تضفي في أحد وجوهها شرعية على سلطانه السياسي، ولهذا السبب نفى الشاه طهماسب الفقيه الشيعي نعمة الله الحلي المعروف بالصدر الكبير وكان مرافقاً للكركي في

قدومه إلى إيران في زمان الشاه طهماسب، نفي لقوله بعدم جواز إقامة صلاة الجمعة في زمن الغيبة.

وبينما ينطلق القطيفي من خلفية نافية لأية ولاية لغير الإمام أو نائبه الخاص، ينطلق الكركي من قاعدة اجتهادية عقلانية يتمثل على أساسها مبدأ (النيابة العامة) للفقيه عن الإمام، والتي ستؤسس (أي النيابة العامة) من الآن مكانة الفقيه في الدولة، وستهيىء بالتأكيد للكركي وضعاً أفضل مما كان عليه وضعه في زمان الشاه إسماعيل الصفوي فهو سيعود نائباً عن الإمام المهدي الذي يمنح سلطان الزمان شرعية الحكم. واستطراداً، سنجد فيما يأتي أن تبدلاً عظيماً حدث في موقف الأصوليين من صلاة الجمعة، وخصوصاً ممن انخرطوا في جهاز الدولة الصفوية.

٢ ـ الخراج

يمضي السجال بين القطيفي والكركي ليشمل أيضاً موضوع الخراج الذي يدخل حسب الإجماع الفقهي الشيعي في خصوصيات الإمام المعصوم، ويرتد الخلاف بينهما كما يرويه الشيخ القطيفي في رسالته الموسومة (السراج الوهاج لدفع عجاج قاطعة اللجاج) بما نصه: «..فإن ولاة العراق قد ظلموا أهله بتخريج مال لا شبهة في تحريمه ضرب في تحصيله السيد والعامي وبكر من ضيق ذمة الفقير والمسكين وكنت من المشاهدين لذلك حتى أن الحايك وغيره من أرباب الصنائع من المؤمنين والمكتسبين يؤخذ منهم إلى مرتبة الدرهم والدرهمين وجمعوا ذلك وجعلوه في وجه المعونة للزاد وللراحلة، وما تبعهما عند توجهنا إلى الرضا عليه السلام بإشارة من خلدت دولته (= الشاه إسماعيل هنا) فبولغت فيه فكان جوابي بحضرة هذا المؤلف (= الشيخ الكركي) وحضرات أكابر أهل العراق من السادة والعوام أنه دامت سلطنته بعث إلينا من أقاصي خراسان ونحن في

طرف عراق العرب طلبنا لترويج الدين وإظهار فضل التشيع وأهله المستنين بسنة أهل بيت النبوة عليهم السلام فإذا تركنا الدين وأخذنا الحرام فكيف نكون أهلاً لترويج الدين..»[٩٦]. وكان رأي الكركي يرتكز على تفويض الفقيه النائب عن الإمام صلاحية التصرف في الخراج[٩٧] بما يجيز له نقل هذه الصلاحية إلى السلطان الحاكم بالنيابة عن الفقيه.

جدير بالتنويه هنا إلى أن الكركي أقام في النجف الأشرف بالعراق سنة ٩٠٩هـ، ثم انتقل إلى إيران وشغل منصب شيخ الإسلام في أصفهان زمن الشاه إسماعيل الصفوي ثم عاد إلى العراق سنة ٩١٦هـ إثر نشوب خلاف بين الكركي والصفويين[٩٨]، واستقر في النجف ما يربو على العقدين من الزمن، قبل أن يعود ثانية إلى إيران في زمان الشاه طهماسب، حيث تلبّس بالعمل السلطاني واكتسب وعياً فعّالاً يؤهّله لتقديم إجتهادات ذات اعتبارات واقعية، تنداح في سجالات فقهية أوسع نطاقاً.

وكان الكركي قد صنّف رسالته (قاطعة اللجاج في تحقيق حل الخراج) في ربيع الآخر ٩١٦هـ، ويشرح الكركي سبب تأليفه الرسالة بقوله «أنا لما ألزمنا الإقامة ببلاد العراق، وتعذر علينا الانتشار في الآفاق، لأسباب ليس هذا محل ذكرها، لم نجد بداً من التعلق بالغربة لدفع الأمور الضرورية من لوازم متممات المعيشة، مقتفين في ذلك أثر جمع كثير من العلماء، وجمع غفير من الكبراء والأتقياء، اعتماداً على ما ثبت بطريق أهل البيت عليهم السلام من أن أرض العراق ونحوها مما فتح عنوة بالسيف لا يملكها مالك خاص بل للمسلمين قاطبة، يؤخذ منها الخراج والمقاسمة، ويصرف في مصارفه التي بها رواج الدين بأمر إمام الحق من أهل البيت عليهم السلام كما وقع في أيام أمير المؤمنين عليه السلام وفي حال غيبته عليه السلام قد أذن أئمتنا عليهم السلام لشيعتهم في تناول ذلك من سلاطين الجور..»[٩٩]، واحتساب ذلك حلالاً «باسم الخراج أو المقاسمة»[١٠٠].

ويتمثل الكركي في تحليله (مقابل التحريم) الخراج أو المقاسمة ما ورد في صحيحة الحذاء عن الإمام محمد بن علي بن الحسين أبي جعفر عليه السلام عن الرجل يشتري من عمال السلطان من إبل الصدقة ويأخذ أكثر من حقه فقال الإمام «بأن الإبل والغنم كالحنطة والشعير وغير ذلك لا بأس به حتى تعرف الحرام بعينه فيجتنب، ثم حصر السائل السؤال في الحنطة والشعير: فما ترى في الحنطة والشعير يجيئنا القاسم فيقسم لنا حظنا ويأخذ حظه فيعزله بكيل فما ترى في شراء ذلك الطعام منه؟ فقال: إن كان قد قبضه بكيل وأنتم حضور فلا بأس بشرائه منهم بغير كيل».

وفي سياق وعي جديد للتجارب التاريخية، تمثّل الكركي أحوال علماء الشيعة الماضين مثل الشريف المرتضى «كان في بعض دول الجوار ذا حشمة عظيمة وثروة جسيمة وصورة معجبة وأنه قد كان له ثمانون قرية» والشريف الرضي (وكان له ثلاث ولايات)، ونصير الدين محمد بن محمد الطوسي (كان المتولي لأحوال الملك والقائم بأعباء السلطنة..) وجمال الدين أبي المنصور الحسن بن المطهر (المشهور بالعلامة الحلي) «كان له عدّة قرى وكانت شفقات السلطان وجوائزه واصلة إليه»[(١٠١)].

وقد رفض القطيفي ما ذهب إليه الكركي في رسالته جملة وتفصيلاً، وما أقام عليه حكمه من أدلّة وصنّف رسالة (السراج الوهّاج لدفع عجاج قاطعة اللجاج) إشتملت على خمس مسائل: حرمة كتمان العلم والفقه، وذم أتباع السلطان من العلماء، ومدح من أعان طالب العلم وذم من آذاه، ومدح العالم العامل وذم التارك للعمل، وفي الحيل الشرعية، وضمّنها رأيه في تحريم الخراج في زمن الغيبة، وقال بـ«زيف جميع ما في الرسالة أي رسالة الكركي من أدلة الجواز» وجاء رده عنيفاً، ففي قول الكركي بالتصرف في المفتوحة عنوة إنما يكون بإذن الإمام وقد حصل الإذن منهم لشيعتهم حال الغيبة قال القطيفي «أن هذا الكلام في نهاية الركاكة والسقوط

عن درجة الاعتبار.. وذلك أن مطلوب المؤلف كما هو ظاهر منه صريح أن التصرف بالبيع ونحوه تبعاً للآثار إنما يصح زمان الغيبة فلا يصح إثباته إلا بأمرين الصحة مع الغيبة وعدم الصحة لا معها، وكلامه هنا دلالته على الصحة زمن الغيبة فلا يصح دليلاً على المدعى على أن المقصود بالذات تخصيص الصحة بزمن الغيبة لأن الصحة قد ثبتت على وجه العموم.. والصحة لا تتوقف على إباحة الإذن فلا مدخل لتوسط قوله أن التصرف إنما يكون بإذن الإمام فهذا الكلام عن التأمل لا حقيقة له»(١٠٢).

وفي ضوء استعادته لما قرّره الكركي: أن العراق فتحت عنوة، وما يترتب عليها من آثار عملية، يلتزم القطيفي في رده نسقاً تبديدياً يهشّم عبره، توسّلات الكركي وطرقه الاستدلالية، ويبطل مفعولها، ثم يذهب إلى أقصى مدى تصل إليه طاقته الاستدلالية ليقيم على أنقاضها وعياً تقوياً، يخرج التناظر من إطاره العقلي، ويقحمه في دائرة غيبوبة تبقي التناظر في حالة تعادل «لا خلاف في كونها العراق فتحت بالسيف في الجملة على معنى أن فتحها لم يكن بالصلح ولا بهرب أهلها وتسليمها ولا بإسلامهم طوعاً بل بالمحاربة فهو حق اليقين لأنه من المتوارث لكن لا يجديه ـ أي الكركي ـ في مطلوبه نفعاً وإن أراد منها بحكم المفتوحة عنوة على معنى أن عامرها للمسلمين وغامرها للإمام.. فهو معلوم البطلان إذ الخلاف متحقق بل لو شئت أن أقول لا خلاف في كونها من الأنفال لأنها غنيمة الغازي بغير إذنه فيكون منها نقلت وما يوجد من بعض الروايات فهو محمول على التقية..»(١٠٣)، كما نقد القطيفي تمثّل الكركي بأحوال علماء الشيعة السابقين (المرتضى، الحلي..) بقوله «إنه ينقل عنهم ولو يخبروا أحداً أنهم أخذوا القرية الفلانية أو قرية ما لغيرهم تعلقوا بها لأمر السلطان لهم بذلك حتى يثبت استشهاده، أما مجرد أن يكون لهم قرى وأموال ونحو ذلك لا يدل على أنهم فعلوا كمثل فعله ليصح استشهاده فهذا أيضاً مزيف..»(١٠٤).

وإجمالاً، يبلور السجال الفقهي بين القطيفي والكركي، إطارات بحثية تمهّد السبيل لانطلاقة فقهية جديدة، وتفتح الباب واسعاً يدخل منه فقهاء الفريقين لإثراء البحث الفقهي السلطاني، عبر تناظرات واسعة النطاق. فالموضوعات الخلافية بين القطيفي والكركي غدت مطلباً ملحّاً في البحث الفقهي الشيعي، كما أجّجت في طريقها الميول الكامنة لدى الفقيه الأصولي حصراً، في سبر أغوار موضوعات فقهية ذات حساسية عالية، كانت فيما مضى مقفلة في وجه الفقيه لخضوعها المطلق لمنطق الإجماع الفقهي التام.

وهذا على وجه التحديد ما حصل في الجيل التالي، فبالرغم من انصراف عدد من علماء الإتجاه الأصولي عن التماهي مع السلطة الصفوية، بسبب امتهان الفقيه، وتدهور مكانته في العهود الصفوية اللاحقة ما أفضى إلى نشوء ظاهرة فقهاء البلاط، وخصوصاً في عهد الشاه عباس الصفوي، حيث أضحى الفقهاء «ألعوبة بيد هذا الأخير، وكانت سياسته تذهب باتجاه الالتفاف على الدولة العثمانية من خلال إقامة علاقات مباشرة مع الدول الأوروبية والبابوية وشركة الهند الشرقية، مع إمعان في استخدام الطقس الديني لكسب عواطف الناس وإسكات الفقهاء»[١٠٥]. أقول بالرغم من ذلك، إلا أنهم (= العلماء) مثّلوا الاحتياطي الاستراتيجي للفقه الإمامي التجديدي.

وفي هذا السياق، يأتي نموذج الشيخ أحمد بن محمد الأردبيلي المعروف بالمقدس الأردبيلي (ت٩٩٣هـ) من سكنة النجف، وكان معاصراً للشاه عباس الصفوي الكبير، الذي ألحّ في دعوة الأردبيلي للمجيء إلى أصفهان، ولكنه رفض وفضّل البقاء في النجف[١٠٦]، ويذهب الشهيد مرتضى المطهري في تفسير رفض المقدس الأردبيلي وكذا الشهيد الثاني وابنه الشيخ حسن دعوات الشاه الصفوي للقول «إن آباء المقدس الأردبيلي

عن الذهاب إلى أصفهان كان السبب في إحياء صورة النجف الأشرف بعنوان مركز علمي آخر للشيعة بعد أصفهان، كما أن امتناع الشهيد الثاني وابنه الشيخ حسن صاحب (المعالم) وسبطه السيد محمد صاحب (المدارك) عن الرواح من الشام وجبل عامل إلى أصفهان كان هو السبب في دوام تلك الحوزة هناك وعدم انقراضها»[١٠٧]، وقد رفض هؤلاء العلماء الذهاب إلى مشهد بمقاطعة خراسان مثوى الإمام الرضا، مخافة الاضطرار إلى ما دعاهم إليه الشاه عباس، الذي سعى بصورة جدية إلى تعزيز سلطانه السياسي، وبناء مركزية صارمة بالإستعانة بالتحالف مع الغرب كتعويض عن التحالف الداخلي القائم مع رجال الدين، الذي أراد الشاه عباس بعد فشله في بناء مؤسسة دينية خاضعة له، إلى تفكيك الحلف القديم، بعد تعاظم نفوذ رجال الدين، مؤسساً على تبدلات جد عظيمة في الحقل الفقهي السلطاني، وتعاظم المخاوف التي تثيرها هذه التبدّلات على السلطة الصفوية، كما نجدها شاخصة في بحوث المقدس الأردبيلي الفقهية، فهو من المؤمنين بنيابة الفقيه عن الإمام بل يذهب في تقرير هذه النيابة إلى أبعد من ذلك بإسقاطه إذن الإمام المعصوم في القتل والجرح في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإقامة الحدود، ويخصّ الأردبيلي الفقيه بتولي الخراج، في مقابل فتواه بحرمة إعطاء الزكوات والخراج للسلطان، وكاد أن يحذو حذو الشهيد الثاني في وجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبة لولا تعثره بإجماع فقهاء الشيعة الماضين من الإتجاه الأصولي بعدم الوجوب فأخذ بالجمع بين الجمعة وصلاة الظهر[١٠٨].

وبمقتضى عقيدة النيابة العامة، عضّد المحقق الأردبيلي رأي القطيفي، في حرمة ولاية السلطان على الخراج، وألف رسالة «تعليقات على خراجية المحقق الثاني» قوّى فيها موقف القطيفي وضعّف جبهة الكركي، ولكن تعضيد الأردبيلي يرتد إلى عقيدة نيابة الفقيه عن الإمام، كما ذهب إلى ذلك

أيضاً الشيخ الأنصاري الذي أورد خلاف القطيفي والكركي في كتابه (المكاسب) وقال ما نصه: «لا يجوز إعطاء الزكوات والخراج والمقاسمة للسلطان الجائر مع التمكن لأنه غير مستحق فيسلّم إلى العادل ـ أي الإمام المعصوم ـ أو نائبه الخاص المنصوب من قبل الإمام عليه السلام لخصوص أخذ الخراج أو العام أي الفقيه الجامع للشرائط في عصر الغيبة، ومع التعذر يتولى صرفه في المصالح حسبة..»[١٠٩]، فيما قوى صاحب الجواهر الشيخ محمد حسن النجفي رأي الكركي، مؤسساً على «أن الأئمة عليهم السلام لما علموا انتفاء تسلط سلطان العدل إلى زمن القائم عليه السلام، وعلموا أن للمسلمين حقوقاً في الأراضي المفتوحة عنوة، وعلموا أنه لا يتيسر لهم الوصول إلى حقوقهم في تلك المدة المتطاولة، إلا بالتوسل والتوصل إلى السلاطين والأمراء، حكموا بجواز الأخذ منهم، إذ في تحريم ذلك حرج وغضاضة عليهم، وتفويت لحقهم بالكلية، بل أنه لا يمكن التعيش مع إطلاق تحريم التعرض له»، وسار النجفي على منوال الكركي والشهيد الأول في إرجاع حق التصرف في الخراج والمقاسمة في عصر الغيبة إلى الفقيه، بمقتضى النيابة العامة، وهو ما يقول به النجفي «كلما كان له ـ للإمام ـ صار لنائبه المنصوب من قبله» وهنا النائب الخاص والنائب العام أي الفقيه[١١٠].

العلماء: رمزية دينية وسياسية

في ضوء تلك التداعيات والمناظرات النشطة المتأخرة، يمكن القول مذاك: لا نكاد نجد اهتماماً مكثفاً من قبل المذاهب الإسلامية بمثل الإهتمام الذي يولونه الشيعة لعلمائهم، باعتبارهم نواب الأئمة، وهي خصوصية ينفردون بها عن نظرائهم في المذاهب الأخرى، حيث تنزل اجتهاداتهم منزلة النص الديني الذي يوجب على الاتباع الامتثال لها باعتبارها تكليفات شرعية، وجوهر هذه الخصوصية وفلسفتها كامنة في بنية

الإمامة نفسها، التي تخوّل الفقيه في عصر الغيبة مزاولة صلاحيات الإمام في الحدود التشريعية، وتعزّزت هذه الخصوصية بفعل الجهود الذاتية التي بذلها الفقيه، الأصولي بوجه خاص، في تشكيل رؤية خاصة عن نفسه بين اتباعه ومقلديه (عبر القول بالنيابة وتالياً المرجعية).

هذا في المجال الشيعي، أما في المجال الإسلامي العام فنجد طيفاً من النصوص الدينية المؤكّدة على مكانة العلماء بأنهم ورثة الأنبياء، وتراجمة الوحي، وحفظة الكتاب، وأمان أهل الأرض، وسور الإسلام الحصين، وحرّاس الشرع القويم، وأن فقدانهم يؤول إلى ثلمة في الإسلام لا يسدها شيء.

وهكذا يظهر، أن العلماء والفقهاء تحوّلوا بالإتّكال على طائفة النصوص الحاثّة على التسليم لأوامرهم بوصفهم حجج الدين، إلى فئة كبيرة تزاول دورها الدعوي وتملي على العامة طاعة صلبة لا تتزعزع كونها تتّخذ معنى دينياً، وستفرض على السلطان التوسل بتقنيات خاصة جداً في التعاطي مع العلماء كيما يضمن بدرجة أساسية استقرار حكمه، ومن ثم ضمان الحد الأدنى من المشروعية.

فرغم اعتزال المقدس الأردبيلي السياسة وعفّته عن مخالطة الحكام، ورفض دعوة الشاه عباس له بزيارة إيران والتقرب منه إلا أنه كان يحظى بتقدير واحترام الشاهات الصفويين، فكان يتوسّط لديهم في تسوية مشكلات بعض الناس الذي يلجأ إليه للتدخل لدى الشاه، ونقل أنه جاءه مرة رجل وطلب منه أن يكتب إلى الشاه عباس رسالة يطلب منه كف الأذى عنه، ففعل[(١١١)].

وقد يصل التدخل إلى مستويات أعلى، كما جاء في سيرة السيد محمد المعروف بالقصير (ت ١٢٥٥هـ) وكان من كبار مجتهدي عصره في مشهد بمقاطعة خراسان، وقد اشتهر بالرياسة العامة والفقاهة التامة، أنه تدخل

لتسوية الخلاف على السلطة في الدولة القاجارية بين فتح علي شاه ومحمد الشاه الأول، حيث وقعت فتنة بينهما عرفت باسم فتنة خان خيوق[١١٢].

إن هذا التأثير العميق لعالم الدين والتطور المهم على مستوى الفهم لمهمته، هيّأت ظروفاً ملائمة للإنخراط في الدولة وفق النظام المراتبي الديني، أي بما هو ممثل عن الدين، الذي تسعى الدولة إلى استيراده بأي ثمن، ولهذا لا غرابة أن يتسنّم الميرزا رفيع الدين محمد بن الأمير شجاع الدين الملقب بسلطان العلماء أو خليفة السلطان (ت ١٠٨٩هـ) مناصب رفيعة في دولة الصفويين، وكان ممن تتلمذ عليه الشيخ البهائي شيخ الإسلام فيما بعد، وقد وصفه الخونساري بما نصه «مالك أزمة الحكومة بين الخلائق في زمانه، وصاحب صدارة الأئمة والعلماء في أوانه، مفوضاً إليه أمر النصب والعزل من أهل العلم والفضل»[١١٣]، وكان سلطان العلماء تقلّد الوزارة مدة خمس سنين تقريباً للشاه عباس الصفوي في حياة والده، وصدارته للشاه المذكور فكانا يجلسان في دار واحدة والناس يرجعون إليهما في ما كان له مدخل بذينك المنصبين، وبعد موت الشاه صفي، تولى الوزارة مدة ثماني سنين وستة أشهر في دولة الشاه عباس الثاني[١١٤].

ونقل عن مقربين من الآقا حسين الخونساري أن السلطان شاه سليمان الصفوي (١٠٧٥ ـ ١١٠٦ هـ ـ ١٦٦٤ ـ ١٦٩٤م) إلتمس منه في بعض أسفاره تولي السلطة نيابة عنه، والجلوس في مجلسه الأعلى، وأن يقوم بأمر المملكة حسب ما يريد، ففعل ذلك[١١٥]، وهكذا يظهر أن تناغماً وتفاعلاً متنامياً بين أهل الدين وأهل السلطة، يعضد بعضه بعضاً ويشدّ كل طرف من أزر الآخر، وكانت للعلماء مساهمات فعّالة ومثمرة في أوقات المحن والشدائد التي تعرضت لها الدولة الصفوية، فقد استنفر العلماء العامة لمعارك الدولة مع خصومها الخارجيين، بل وشاركوا في بعضها، كمعركة جالدران بين الصفويين والعثمانيين سنة ٩٣٠هـ حيث شاركت ثلة

من علماء الشيعة الكبار في الصفوف الأولى للجيوش الصفوية، وقتل بعضهم في المعركة[١١٦].

إذن، من الواضح أن التوسّل بالعلماء والشعور بالحاجة إلى ضرورة إحضارهم في المسائل الحرجة والحساسة المتفوقة على طاقة الدولة ومعالجاتها، بل وتفويض أدوار على درجة كبيرة من الأهمية، ذو معنى خاص لجهة لتوطيد دعائم الدولة ومشروعيتها، وفي الوقت نفسه من شأن هذا التفويض أن يشجّع الفقيه على الحلول أحياناً محل السلطان في موارد محددة هامة.

فبالرغم من سوء علاقة القاجار (١٧٩٦ ـ ١٩٢٦) بكثير من العلماء وضعف سلطاتهم، وهو ضعف يتمثل بالضعف العام للدولة القاجارية ولا مركزيتها وفسادها على حد زبيدة[١١٧]، إلا أن ذلك لم يمنع السيد محمد بن السيد علي الطباطبائي الكربلائي (ت ١٢٤٢هـ) وكان يعرف بالسيد محمد المجاهد، من تعبئة الناس للجهاد في صفوف الجيوش القاجارية في عهد فتح علي شاه ضد الروس، وكان السيد محمد المجاهد نزح من العراق إلى إيران مع والده «وتجنب الإرتباط بالسلطة ومجتنباً سائر المناصب» ثم رجع إلى العراق، ولما عزم فتح علي شاه على الخروج إلى قتال الروس، وطلب حضور السيد محمد المجاهد، حضر وكان معه كوكبة من علماء الشيعة البارزين في عصره مثل المحقق أحمد بن محمد النراقي، فقامت بتعبئة العامة، وقادت الجيوش، بل قوّت من عزيمة الشاه نفسه الذي تردد في القتال، وأعلنت الجهاد ضد الروس[١١٨].

نلاحظ من خلال السرد السابق، أن صعوداً متواصلاً لقوة العلماء في الحيز السياسي، يعكسه الميل المعزز لدى العلماء في الإنخراط في الشأن العام السياسي والإجتماعي، وهكذا تحقيقهم نفوذ فعّال واسع على المستويين السياسي والإجتماعي. وتتمظهر فعالية هذا النفوذ وحجمه من

خلال استشعار الطرفين العثماني والصفوي الحاجة إليه في تسوية مشكلات سياسية عالقة يصعب على غير العلماء التوسّط فيها، كالوساطة التي قام بها الشيخ موسى بن الشيخ جعفر كاشف الغطاء (ت ١٢٤٤هـ) لوقف زحف الشاه القاجاري محمد علي ميرزا بن فتح علي شاه بعسكره على العراق سنة ١٢١٢هـ، فتدخّل الشيخ موسى بين الشاه محمد علي ووالي بغداد داود باشا وطلب الشيخ موسى من الشاه محمد علي الرجوع وترك محاصرة بغداد، فأطاع أمره ورجع من ذلك اليوم، فازدادت عظمة الشيخ موسى بأنظار ولاة بغداد وكانوا لا يتعدون رأيه فيما يشير به، ولذلك لقب بـ«مصلح الدولتين»[١١٩].

وكان من الممكن لتظافر هذه الحوادث وما تنطوي عليه من دلالات، أن تتعرّض الدولة وعلى المدى الطويل لعملية تفكيك هادئة لصالح الفقيه الذي سيعيد تركيب الدولة وفق معطيات خاصة جداً، إلا أن ذلك لم يحدث حينذاك حتى في ظل وهن الدولة، لا أقل قبل أن يشرع الفقيه في تطوير حركته الإحتجاجية إلى مستوى مقارعة السلطة وتهديمها، وإقامة البديل الديني. ولكن يجب أن نلاحظ أن قوة علماء الشيعة أخذت مساراً تصاعدياً حتى في فترات المواجهة وأيضاً القطيعة بين الدولة والفقيه، لأن القوة لم تكن تستند فحسب على رهان الدولة، وإنما بالدرجة الأساس على رهان العامة، الذي بدأ يترجح مع بدء بناء الذات المستقلة للفقيه عبر التوغل في ميدان الإجتهاد، والرغبة الجامحة إلى تحقيق الذات عبر المزيد من الإجتهاد، الأمر الذي منحه فرصة بناء قوة إجتماعية كبيرة فقد «كانت لدى كل مجتهد شبكة من المقلدين المريدين الذين يحتكمون إليه في أمور الدين وتنظيم الحياة اليومية. وفي الواقع كان (وما زال) من واجب كل مؤمن أن يدخل في علاقة من هذا النوع (تقليد) مع أحد المجتهدين. وكانت هذه العلاقة تنطوي على دفع الخمس.. إلى المجتهد الذي يتصرف بدوره بهذه العوائد على النحو الذي يراه مناسباً للأغراض الخيرية الدينية»[١٢٠].

وتعد هذه من الإفتراقات الواضحة بين عالم الدين الشيعي ونظيره السني، وكما ينظر اليها داريوش شايغان: «أن رجال الدين الشيعة.. خلافاً للعلماء في الإسلام السني، يشبهون كثيراً نوعاً من طبقة مغلقة (CASTE) ذات مؤسسات عميقة الجذور وذات إنبثاثات واسعة جداً وشبكات إبلاغ واتصال»(١٢١).

الشاه والفقيه.. المشروعية والصلاحيات

إن الدولة الصفوية التي دشّنت نموذجها على أساس مذهبي تلحّ في ربط مصالحها الخاصة بقيم المذهب وغاياته التاريخية العظمى، وأبرزها إقامة الدولة الشيعية العادلة، ولن تتحقق هذه الغايات إلا بمباركة ومشاركة خليفة الإمام المعصوم (= الفقيه)، ولذلك كانت الدولة الصفوية في مسيس الحاجة إلى المشروعية الدينية، وقد ثمّن الشاه طهماسب مشاركة الفقيه في الدولة، فاستدعى الشيخ علي عبد العالي الكركي ونحله صفة نائب الإمام المهدي، وفوّض إليه صلاحيات واسعة وبشكل مبالغ كما في قوله: أنا أحكم باسمك. وبموجب هذا التفويض تولّى الكركي مسؤولية إقامة مؤسسة دينية، كان الهدف الجوهري منها استحصال الشرعية وردع الخصوم وتوطيد أركان الدولة، عبر إطلاق يد العلماء وخصوصاً في مرحلة التأسيس لجهة ترويج التشيع في سياق مهمة بناء الدولة «في حين احتكر الشاه القرار السياسي المتعلق بالحروب الدينية عبر مناصب مشيخة الإسلام والقضاء والتعليم، سلطات واسعة كان يتسع لها مشروع بناء الدولة في مرحلة التأسيس والتوسع، وتحويل إيران إلى اعتناق مذهبية شيعية متجانسة»(١٢٢).

كل ذلك تمّ في مرحلة انسجام الغايات الدينية والزمنية، أي في مرحلة تماهي الفقيه مع الدولة، ولكن حين انقضى هذا الدور للفقيه في عهد الشاه عباس شهدنا سعياً حثيثاً من جانب الأخير لتقليص نفوذ وصلاحية الفقيه في

مناشط الدولة وأجهزتها، وقصر دوره على إسباغ الشرعية على سياسات الشاه وقراراته مقابل ما يقدّمه الأخير من منفعة أو خدمة، وهنا مفارقة، فبالرغم من شدّة تعصب الشاه عباس المذهبي، إلا أنه كان مبالغاً في الحرص على تقليص نفوذ رجال الدين إلى أقصى حد ممكن، بل لم يخف أحياناً مشاعره الخاصة تجاه العلماء، فقد أعلن مراراً كراهيته للّحية ونجح في كف أيدي الأئمة ورجال الدين عن التدخل في أمور الدولة(١٢٣)، واستمر هذا المنحى في علاقات الطرفين حتى في العهد القاجاري. في الواقع، إن الدولة الصفوية التي عرضت نفسها منذ البداية باعتبارها دولة دينية/ شيعية لم تتجاوز حدود الدولة الوضعية في غاياتها الزمنية المعيّنة، بوصفها دولة مصالح، وتسويات سياسية، وهذا يفسره أيضاً التصادم بين الشاه والفقيه حين جرى توظيف العلماء في مشروع تعميم التشيع في أرجاء إيران، وهو مشروع يندكّ في صميم مشروع بناء الدولة الصفوية ذاتها.

ومع اطمئنان الشاهات الصفويين إلى قدرة دولتهم على الإستمرار، وإلى استقرار الأوضاع الداخلية، وثقتهم في ولاء المنضوين تحت سلطانهم، أخذوا على عاتقهم إن أمكن نزع جميع الصلاحيات التي منحوها للعلماء في زمن تأسيس الدولة، وتالياً بناء الدولة السلالية الخالصة.

لقد اتّبع الشاه عباس سياسة متشددة مع العلماء، في سياق بناء دولة مركزية صارمة، الأمر الذي انعكس سلبياً على مواقف علماء الشيعة من الدولة، كما حصل للمقدس الأردبيلي والشهيد الثاني وابنه صاحب المعالم وسبطه السيد محمد صاحب المدارك، حيث رفضوا جميعاً الاستجابة لدعوة الشاه عباس لهم بزيارة إيران واللقاء به، وفي ذلك الرفض مؤشر على عدم ارتياحهم للسياسات المتبعة من قبل شاه عباس مع العلماء، وهي سياسات توارثها الشاهات من بعده.

وربما استغلها الشاه إسماعيل الثاني (حكم من ١٥٧٦ ـ ١٥٧٨) الذي خضع في فترة سجنه في قلعة فهقه من قلاع قرداغ لمدة ١٩ سنة في زمن حكم أبيه، تحت تأثير علماء السنة مثل الميرزا مخدوم الشريفي وجماعة من الكلندرية، وسعوا إلى إقناعه بالمذهب السني، واستعدائه على علماء الشيعة، وكان الشاه إسماعيل مشهوراً بقسوته ومجازره الدموية، كان أشهرها تصفيته الجسدية لأخوته وأمراء أسرته والآلاف من رجال الحاشية، كما أصاب الفقهاء الشيعة العنت الشديد في عهده، من ذلك ما نقل عن السيد بن ضياء الدين الموسوي الكركي العاملي المعروف بالأمير سيد حسين المجتهد (ت ١٠٠١هـ) وكان شيخ الإسلام في عهد الشاه عباس، قد لقي الضيم في عهد الشاه إسماعيل الثاني الذي هدد السيد حسين بالقتل مراراً ووعده بتنفيذ ذلك قريباً، فلما خرج من سجنه تحامل على السيد حسين، وأخيراً حبسه في حمام حار عقاباً له[١٢٤]، وقد مرّت الدولة الصفوية في عهد الشاه إسماعيل بمأزق خطير كاد يؤدي إلى زوالها، وفيما كان ميرزا مخدوم الذي هرب إلى الحجاز يبث كتابه (النواقض لبنيان الروافض) ضد الدولة الصفوية الشيعية، كان الإعداد جار لسيطرة العثمانيين على إيران، ولكن الشاه قتل قبل تحقيق ذلك.

وستلقي هذه المستجدات ظلالاً ثقيلة على حركة الفقيه وموقفه من الدولة الصفوية في سياق انصراف جملة من الفقهاء إلى اعتزال السلطة استعداداً لخوض معركة جديدة، بعد أن يؤهل الفقيه فيها ذاته لمستوى أرفع من العلاقة مع الدولة.

البحرين في العهد الصفوي

حتى القرن السادس عشر الميلادي، لم يكن الخليج يحظى باهتمام القوى الدولية والإقليمية على السواء، فكانت الحياة في الخليج ساكنة،

وكان الخليج بقومياته ومناشطه التجارية سادراً في الإستقرار الإجتماعي والإقتصادي والسياسي، وكان التداخل بين العرب والفرس أمراً شائعاً على سواحل الخليج وجزره، فثمة قبائل عربية، إستقرّت على الساحل الشرقي، وفي المقابل ثمة مجاميع بشرية فارسية إستقرت على الساحل الجنوبي الغربي. وحين قدم البرتغاليون إلى سواحل الخليج عام ١٥٠٧ كانت هناك دولة تجارية عظيمة الثراء، ولكنها تفتقر إلى القوة العسكرية والخبرة القتالية، وهي مملكة هرمز التي تبعد نحو ١٢ ميلاً عن الساحل الفارسي في مدخل الخليج، وقد بسطت نفوذها على الساحل العربي من القطيف شمالاً حتى رأس الحد جنوباً، ودخلت في حوزتها البحرين وقشم، بإضافة قريات، صحار، خورفكان، مسقط، رأس الحد(١٢٥). كما شملت الأحساء.

أصبحت هرمز تابعة إسمياً للدولة الصفوية، وبدأت هذه التبعية في عهد الشاه إسماعيل الصفوي، ولكن خضعت ـ هذه التبعية ـ للظروف السياسية المحيطة، وميزان القوى الإقليمية والدولية، ففي فترة اشتداد الضغوطات السياسية والتهديدات العسكرية البرتغالية على هرمز كان يلجأ حكامها إلى إعلان الولاء للدولة الصفوية، وفي أحيان أخرى يطلبون النجدة من العثمانيين، وهذا ما دفع البرتغاليين للتفكير في فرض إدارة مباشرة على الجزيرة عام ١٥١٥(١٢٦). وقد انصرفت الدولة الصفوية خلال هذه الفترة إلى فتوحات في الشمال وإلى حروب ضد العثمانيين، ولم تول أمور الخليج إهتماماً خاصاً فكان الشاه إسماعيل يترك غالباً المناطق الساحلية الجنوبية لحكّام شبه مستقلين(١٢٧).

وقد استغل البرتغاليون إنشغال قوات الشاه إسماعيل في شمال فارس في الحرب ضد العثمانيين، فوطّدوا نفوذهم في جزيرة هرمز والساحل العماني، واستولوا على القطيف والبحرين، ونكثوا بذلك عهدهم للشاه

إسماعيل بمساعدته في بسط حكمه عليها، وزار البوكيرك البحرين عام ١٥١٥ من أجل تعزيز العمل بمقتضى المعاهدات القائمة بين حاكمها المحلي وملك هرمز الخاضع مذاك للسيطرة البرتغالية. وحاول الشاه إسماعيل في بدايات التهديدات البرتغالية لمملكة هرمز أن يحث حكامها على الثورة ضد البرتغاليين واعداً إياهم بالمساعدة، غير أن حاكم هرمز أظهر خطاب الشاه للبرتغاليين، فانقلب الشاه إسماعيل على موقفه طالباً التحالف مع البرتغاليين ضد العثمانيين، ووقع اتفاقية معهم جاء فيها:

١ ـ أن تساند البحرية البرتغالية القوات الإيرانية في الإستيلاء على البحرين والقطيف.

٢ ـ يتعهد البرتغاليون بمساندة الشاه في القضاء على الحركات الإنفصالية التي قامت في إقليم مكران.

٣ ـ قيام حلف عسكري بين الطرفين ضد الدولة العثمانية.

٤ ـ إعاة توران شاه إلى هرمز نائباً عن الملك البرتغالي عمانوئيل[١٢٨] وهذا يعني اعتراف الشاه بتبعية هرمز للبرتغاليين.

وفي غضون ذلك، استولى حاكم الأحساء مقرن بن زامل على البحرين والقطيف، وأنهى الوجود البرتغالي والهرمزي فيها، ولكنَّ البرتغاليين عادوا فسيطروا على البحرين بعد القضاء على حركة مقرن بن زامل، وإثر سقوط البحرين بفترة وجيزة، قاد ملك هرمز عام ١٥٢٢ حركة تغيير شاملة في ممتلكاته كافة، إستهدفت بدرجة أساسية تصفية الوجود البرتغالي، واستجابت لهذه الحركة المناطق الخاضعة لمملكة هرمز، وفي مقدمتها البحرين، فعلى أثر اتجاه البرتغاليين عام ١٥٢٩ إلى التخلص من الوزير شرف الدين الذي كان يسيّر أمور هرمز بأسلوب متعارض والمصالح البرتغالية، أعلن سكان البحرين احتجاجهم ضد البرتغاليين وامتنعوا عن

دفع الجزية المقررة عليهم حيث قاد حسين بن سعيد شيخ بني جابر حركة التمرد الشعبي في البحرين وقتل الحاكم البرتغالي، وكان سيء السيرة والصيت عند السكان البحارنة، الذين طردوا الحامية البرتغالية، بعد انتشار الأمراض في أفرادها ونقص عتادها، فاضطرت للانسحاب إلى هرمز، وهذا يمثل أول اختبار لقوة البحرين في ميزان القوى الإقليمية، حيث بات ثابتاً في ظل المعادلة الجيوسياسية الإقليمية أن البحرين شأنها شأن الدول الصغيرة، تظل في مسيس الحاجة إلى تحالفات استراتيجية مع دول كبيرة لمواجهة تحديات خارجية كبيرة وخطيرة، وهذا ما أسفرت عنه نتائج الاختبار، وأهمها كما عبّر عنها د. عبد العزيز عوض على هذا النحو: «كان حكام البحرين قد اعتادوا على نقل ولاءهم من جار قوي لجار قوي آخر وفقاً لمصالحهم السياسية والاقتصادية»[١٢٩]، فأيدوا الصفويين ثم نقلوا تأييدهم إلى العثمانيين في فترات الخصام بينهم، كما أيّدوا البرتغاليين وأية قوة إقليمية كبرى تضمن لهم الحماية وتدرء عنهم الأخطار الخارجية.

وعلى أية حال، وجد حسين بن سعيد بعد أن استقل بالحكم في البحرين، صعوبة بالغة في مواجهة القوى الكبرى في المنطقة، فعاد إلى التحالف مع البرتغاليين الذي ثار عليهم، ومكّنهم من توطيد أقدامهم في البحرين، فقاموا بتنفيذ مخطط سياسي يتّسم بالخبث، ويستند على دراسة أحوال المجتمع البحراني المذهبية، إذ لجأت السلطات البرتغالية إلى خلع حاكم البحرين وولوا بدلاً منه حاكماً فارسياً سنياً، حتى لا يحظى بتأييد العرب السنة أو العرب الشيعة، وقد أثار هذا المخطط الفرقة والخلاف بين طوائف السكان، ويفسر د. جمال زكريا قاسم هذا المخطط البرتغالي بما نصه «ولعل البرتغاليين قد اختاروا حاكم البحرين على هذا النحو لأنهم كانوا يهدفون بذلك أن يختلف في جنسه عن سكان البحرين ومعظمهم من العرب، كما يختلف بحكم مذهبه مع عدد كبير من سكانها الشيعة، وبذلك

يضمن البرتغاليون عدم انضمام حاكم البحرين إلى أية حركة تقوم ضدهم فضلاً عن ضمان عدم ولائه لأسرة الصفوية الحاكمة في فارس بحكم كونها أسرة شيعية»(١٣٠).

على أن الحكم البرتغالي في البحرين لم يدم طويلاً، بفعل رعونة سياسة الحاكم المحلي المعيّن من قبل البرتغاليين، حيث قام بقتل أحد كبار تجار اللؤلؤ في البحرين طمعاً في ثروته، فنهض شقيقه طلباً للإنتقام والثأر لأخيه، فاستولى على قلعة البحرين ونصّب نفسه حاكماً على الجزيرة باسم الأمير ركن الدين مسعود، وأثارت هذه الحركة الانقلابية حفيظة حاكم هرمز الذي ظل متمسّكاً بسيادته على البحرين، باعتبارها جزءاً لا ينفصل عن مملكة هرمز، وشعر الأمير ركن الدين حاكم البحرين المحلي، وكان على علاقة خاصة مع حاكم إقليم فارس وردي خان، شعر بخطر مملكة هرمز فطلب النجدة من حاكم شيراز، الذي سارع إلى إرسال قوة عسكرية أفلحت في الإستيلاء على البحرين باسم الشاه عباس الصفوي، وأحبطت مساعي كل من حاكم هرمز والبرتغاليين معاً في استعادة البحرين وقتل ركن الدين مسعود.

ولا ننسى في هذا السياق، الإشارة إلى اغتنام الصفويين فرصة موت ملك هرمز فرخ شاه عام ١٦٠١، حيث تولّى ولده فيروز شاه الحكم واستوزر شرف الدين لطف الله، الذي عين أخاه ركن الدين مسعود حاكماً على البحرين، وعندما أظهر مسعود رغبته في الاستقلال عن هرمز، أغراه حاكم شيراز وعرض مساعدته ثم انقلب عليه وقتله واستولى على البحرين بإسم الصفوية.

ومذ ذاك، أولى الشاه عباس إهتماماً زائداً بالخليج، فنقل مقر حكمه إلى أصفهان حتى يكون على مقربة من التطورات الحاصلة في منطقة الخليج، ويمكن اعتبار هذه الخطوة، نقلة كبيرة ونوعية في العقل

الإستراتيجي الصفوي، حيث سيتزايد مذاك اهتمام الدولة الإيرانية بشؤون الخليج. ولذلك سنجد فاصلاً زمنياً كبيراً يقع بين أول حملة إيرانية ضد البرتغاليين عام ١٦٠١ وبين الحروب الشاقّة التي أسفرت عن سقوط جمبرون ثم هرمز عام ١٦٢٢، وقد أفاد الشاه عباس من اشتغال العثمانيين في حروب أوروبا، فاستولى على جزر الخليج، ومن ضمنها البحرين سنة ١٠٣١ ـ ١٦٢٢ بعد انتزاعه جزيرة هرمز من البرتغاليين الذي بدأ ينحسر ظلهم تدريجاً في الخليج وصولاً إلى تلاشيه التام في النصف الثاني من القرن السابع عشر الميلادي.

وبعد خضوع جزيرة البحرين للدولة الصفوية، استعانت الأخيرة بالفقهاء لجهة تعزيز السلطة الصفوية واستحدثت الأخيرة مؤسسة دينية مضبوطة على نموذج المؤسسة الدينية الإيرانية، فاعتمدت النظام المراتبي الديني نفسه المعمول به في إيران، واجتذبت إليها كبار علماء الدين في البحرين، الذين بدأوا ينشطون بالإفادة من إمكانيات وتأييد السلطة الصفوية.

وتشكّل المؤسسة الدينية الصفوية في البحرين وبالنسبة لغرضنا في هذا البحث نقطة اهتمام مركزية، كونها تزيد قليلاً من فرص فهم العلاقة المعقدة بين الفقيه والدولة، تأسيساً على نتائج الفصل النهائي للصراع بين الفقيه والدولة في عصر الشاه عباس، والشروط الجديدة التي نتجت عن الصراع، وساهمت في دفع أطراف جديدة للواجهة، وليس الخط الأخباري الماسك بزمام المؤسسة الدينية الصفوية في إيران وتالياً في البحرين سوى أحد هذه الأطراف، جنباً إلى جنب خطي التصوف والفلسفة.

وليس ثمة بد من أجل فهم دقيق لحالة البحرين (هيمنة الخط الاخباري على المؤسسة الدينية)، من توحيد الزمكانية السياسية، فالبحرين بعد خضوعها للسلطان الصفوي، وربطها بنظامه السياسي، ومؤسسته الدينية،

فقدت مقوماتها الذاتية التي تميز تجربتها الخاصة، بعد إلحاقها بصيرورة التجربة الصفوية.

وما حصل، أن العلاقة بين الخط الأصولي والدولة الصفوية في عهد الشاه عباس، وصلت إلى طريق مسدود، انتهت إلى قطيعة كاملة، منظوراً إلى التجاذب الشديد المتصاعد على طول أمد الدولة الصفوية منذ نشأتها، يحرّكه هاجس الإستحواذ على السلطة، والإنفراد بها، ويتغذّى على الإنجاز الكبير الملحوظ الذي حقّقه الخط الأصولي في مجال السياسة الداخلية، وتوسع قاعدة نفوذه في الميدان الإجتماعي، وتالياً نزوع الشاه عباس لاستبدال شبكة التحالفات التقليدية، بتوطيد تحالف مع الغرب، متزامناً مع مساعٍ حثيثة نحو إقامة سلطة مركزية شديدة في ظل استقرار سياسي، يسقط مبررات وفرص الشراكة السياسية، ويقطع خطوط إمداد الخط الأصولي، ويؤول إلى تصفية وجوده السياسي، مع احتواء دور المؤسسة الدينية عن طريق التأكيد على علاقة استتباعية بين الفقيه الأصولي والدولة الصفوية، زائداً التمسرح المذهبي للشاه عباس على نحو مبالغ، يغلّف به تدابيره الصارمة في كف سلطة العلماء الأصوليين في الدولة، ويموّه به تدابير التغريب، والأهم من ذلك ترشيح وتشجيع الخط الإخباري المحافظ الذي وجد فرصة سانحة كيما يحقق وجوده وذاته عبر الإنتشار والإستحواذ على مواقع الأصوليين، مفيداً من تناقضات الأوضاع الجديدة، سواء في مستوى العلاقة بين الفقيه الأصولي والدولة الصفوية، أو في مستوى تحالف الأخيرة مع الغرب.

وفيما يتصل بالمؤسسة الدينية الصفوية في البحرين، فإن تمركزاً إخبارياً فرض نفسه خلال هذه الفترة، بإسناد من الدولة الصفوية، وانسجاماً مع التبدّلات الجديدة في الساحة الإيرانية، وأهمها بروز تيار إخباري تبلور وتعاظم بظهور قطبه الأكبر محمد أمين الإستراباذي (ت ١٠٣٣ ـ ١٦٢٢)،

مما وهب التوجهات الصفوية الجديدة زخماً معنوياً وسياسياً هائلاً، عن طريق التشكيك في مصداقية الخط الأصولي وتراثه الفقهي الإجتهادي، والإبقاء على فعالية وكفاية النص.

وما حصل في النصف الأول من القرن الحادي عشر، أن تياراً أخبارياً كاسحاً إنطلق من قمقمه في العراق على يد الشيخ الاسترابادي، وجرف معه تحصينات ومراكز الأصوليين، في إيران، ولم تكن البحرين بمنأى عن انطلاقة المارد الجديد، سيما إذا نظرنا إلى الرموز الدينيين البحارنة الذين دفعهم التيار إلى الواجهة، أمثال الشيخ يوسف البحراني قبل أن يقلع عن مناصرته للإخبارية[١٣١] وتشنيعه عليهم في أواخر أيام حياته[١٣٢] وابن أخته الشيخ حسين العصفور، الذي ظل رمزاً دينياً للاتجاه الأخباري في البحرين.

وهكذا تبدأ هذه الفترة بتفجر الصراع داخل دائرة علماء الدين منذ أطلق الإسترابادي العنان لانتقاداته للتيار الأصولي، والدخول في دوامة الإنقسامات، وقد بلغ الصراع الإخباري ـ الأصولي حدّاً عظيماً، وطال عليه الأمد، مما حدا بالبعض لتصنيف الكتب بهدف: «التخفيف من وطأة الخلاف المتوتّر بين الإمامية الإثني عشرية الأصولية والإخبارية»[١٣٣]، وصنف علماء الفريقين كتباً لجهة تسوية المشكلة، وإيجاد أرضية مشتركة بين الفريقين حتى استحدث البعض مصطلح (الفرقة الوسطى) كتسوية ترضي الطرفين[١٣٤]، فيما أسرف البعض في تعداد الفروقات بين الإخباريين والأصوليين[١٣٥].

وفي كلّ الأحوال، لم يقدّر للنشاط الفقهي في البحرين أن يعيش تجربته الخاصة، وجاءت السيطرة الصفوية على البحرين واستنبات الحكام الجدد مؤسسة دينية متفرعة وتابعة للمؤسسة الدينية الصفوية، لتقضي على فرصة تبلور الإتجاهات الفقهية المحلية، مما ربطها بإحكام بصيرورة

الحركة الفقهية الكبرى التي تتواصل وتتفاعل في الحواضر العلمية الشيعية (إيران، العراق، وجبل عامل).

وكان من شأن وقوع البحرين خارج دائرة الفعل السياسي الشيعي (الصفوي هنا) حتى بداية القرن السادس عشر الميلادي، أن يلعب دوراً كبيراً في إبقاء التجربة الفقهية البحرانية محصورة في حدود ضيقة (البحرين الحالية والإحساء والقطيف) إضافة إلى دور العامل الجغرافي وتأثيره في إضعاف حلقة الوصل مع تفاعلات وتطورات الحركة الفقهية العامة، رغم ما قد يعتري هذه التجربة البحرانية من سكون كبير، يجعلها مشدودة إلى ما تثيره ظروف وإشكالات البيئة الفقهية والاجتماعية والسياسية البحرانية، وجاءت السيطرة الصفوية على البحرين، لتفضي إلى تماهي فقهاء البحرين مع الحركة الفقهية الجديدة في إيران، وبالتالي توحّدت في إطار المؤسسة الدينية الصفوية، حتى بتنا نجد من فقهاء المدرسة الإخبارية في البحرين من تولّى مناصب رفيعة في المؤسسة الدينية الصفوية الإيرانية، منهم السيد ماجد البحراني (ت ١٠٢٢هـ)، وقد هاجر إلى إيران، وأصبح قاضياً بشيراز ثم بأصفهان، كما درس بدار العلم بشيراز وعرف بكونه «أول من نشر علم الحديث في شيراز»[١٣٦] وهو أستاذ محسن الكاشاني، وساهم في الهجوم على المدرسة الأصولية، فصنف كتاباً باسم (سلاسل الحديد في تقييد أهل التقليد)[١٣٧]، ومنهم أيضاً السيد محمد بن السيد عبد الحسين آل شبانة، تولى منصب شيخ الإسلام واستوطن أصفهان، ومنهم الشيخ صالح الكرزكاني، توطّن شيراز «وانتهت إليه رياسة البلاد في شيراز» وانتهت إليه ولاية القضاء بأمر الشاه سليمان الصفوي[١٣٨].

بيد أن ثمة ما يلفت في سياق انخراط فقهاء المدرسة الإخبارية في نشاط المؤسسة الدينية الصفوية في البحرين، إلى أن أداء هؤلاء الفقهاء لم يكن مؤسّساً تأسيساً فقهياً، بمعنى أن فقهاء المدرسة الإخبارية يلجون مجال

السياسة من باب النشاط الديني الرسمي دون مبرّرات شرعية رصينة، فيما الإعتصام متمحور حول نفي الدولة الشرعية في عصر الغيبة، لأن فيها مصادرة لحق الإمام المعصوم.

ولعل الطروحات. والمجادلات الفقهية والعقدية منذ مطالع القرن الحادي عشر الهجري، كانت تسعى لتسوية إشكالية العلاقة الشرعية مع الدولة، مع ترسيخ مركزة الإمامة الألهية، ويمكن النظر إلى النشاط الفقهي والعقدي البحراني خلال هذه الفترة بوصفه بداية تدشين لحركة فقهية جديدة تعيدنا إلى أجواء القرنين الرابع والخامس الهجريين، عبر إعادة استحضار وطرح الاسئلة الكبرى الفقه السلطاني الشيعي: حكم إقامة الدولة في عصر الغيبة؟ حكم العمل مع السلطان؟ حكم ولاية الجائر؟ حكم الإجتهاد وما ينتج عنه من التزامات ومواقف وتشريعات؟.

ويظهر السيد حسين الغريفي (ت ١٠٠١هـ) وقد تولى الرئاسة الدينية[١٣٩] بعد الشيخ محمد بن حسن رجب المقابي «أول عالم دين يتولى القضاء ويقيم صلاة الجمعة في عهد الصفويين في البحرين[١٤٠]»، يظهر من أوائل فقهاء البحرين الذين تعرّضوا لإشكالية الدولة في عصر الغيبة في كتابه (الغنية في مهمات الدين عن تقليد المجتهدين) من خلال إعادة طرح إشكالية إقامة الدولة الدينية في عصر الغيبة، وهي ذات الإشكالية التي طرحت في عصر المفيد والمرتضى والطوسي، حيث ينتهي الغريفي إلى النتيجة التقليدية التي خلص إليها المتقدمون بتعليق وظائف الدولة الدينية باعتبارها من امتيازات الإمام المعصوم، دون نفي النزوع البشري للدولة، فهو من الناحية الواقعية يشارك في الدولة ويتبنى موقف تيار التجديد في المدرسة الإمامية (المرتضى والطوسي والحلي) في قسمة الشرعية إلى: دينية سياسية، مع تمسّكه بمبدأ الإمامة الإلهية، ونجد ذلك جلياً في النص التالي:

«للإمام أحكام كثيرة تقتضيها حكمة السياسة والناموس لبقاء النوع الإنساني لا تصلح إلا به، ومتى فقد الإمام فقدت تلك الأحكام كالجهاد وبعث السرايا وضرب الجزى، وعقد الذمام ونصب الولاة والحكام، ونحو ذلك من مقتضى الرئاسة العامة التي لا يجوز لأحد من الرعية توليتها في غيبته ومع ذلك فتتعطل..»[١٤١]، ويوضح النص أن شرعية الدولة منزوعة تماماً في عصر الغيبة، وانتفاء النيابة العامة ـ أي نيابة الفقيه ـ عن الإمام حال غيبته في الولاية السياسية أو الرئاسة الكبرى على حد تعبيره، وهو بهذا التقييد ينفي مشروعية الدولة الصفوية، ويحصر ولاية الفقيه في القضاء والأمور الحسبية باعتبارهما جزءاً أساسياً من المهام التي يباشرها الفقيه، وهي نفس المهمة التي اضطلع بها أغلب الفقهاء الذين انخرطوا في المؤسسة الدينية الصفوية في البحرين، ويصح القول تأسيساً على هذا التقييد، أن الفقهاء حصروا نطاق فعاليتهم وصلاحيتهم في نطاق الشريعة، بينما أفرغوا مجال السياسة من كل اهتمام باعتباره خارج الصلاحيات المنوطة بهم، سيما وأن الفقيه لم يذعن لمشروعية الدولة في عصر الغيبة، فضلاً عن كونه لم يؤسس لنفسه رؤية خاصة حول موقعه في السلطة السياسية، ولذلك أيضاً منح الدولة سلطة تعيين الفقيه المحتسب القاضي، بل قد نجد من يذهب إلى أن الحسبة والقضاء وما يندرج ضمن الوظائف الدينية المقررة في الشريعة ليست امتيازاً خاصاً ونهائياً أو حقلاً مغلقاً على الفقيه وحده، وهو ما أشار إليه الفقيه نصير الدين الشيخ حسين بن مفلح الصيمري في رسالة جاء فيها: «أن عدول المسلمين وهم غير الفقهاء يتولون جميع ما يتولاه الفقيه عند فقده»[١٤٢]، وربما كانت لمسألة جواز التقليد وحرمته كأحد المسائل الخلافية المثارة بين فقهاء البحرين حينذاك ظلال في خلفية هذا الحكم[١٤٣].

وفي تواصل مع إشكالية العلاقة مع الدولة، جرى نقاش جاد في

البحرين إبان العهد الصفوي حول ولاية الجائر، وانبرى الشيخ سليمان الماحوزي (ت ١١٢١ ـ ١٧٠٩)، لتسوية هذه المعضلة القديمة والجوهرية، وكان الماحوزي من كبار علماء الشيعة الإمامية وزعيماً دينياً في البحرين، وقد «انتهت إليه رئاسة بلاد البحرين في وقته»[١٤٤]، وظل محتفظاً بعلاقة حسنة ووثيقة بالحكام الصفويين، وكتب (الأربعون حديثاً في الإمامة) وأهداه للشاه حسين الصفوي[١٤٥]، وكان متصلباً في القول بالاجتهاد إلا أنه رجع في أواخر حياته إلى ما يقرب من طريقة الإخباريين[١٤٦]، وانصرف الماحوزي إلى تصنيف عدة كتب حول العمل مع السلطان وهي «جواز الحكومة الشرعية» و«جواب السؤال عن التولي عن الجائر» و«جواز الولاية عن الجائر»[١٤٧]، وهي ذات الإشكاليات التي واجهت فقهاء القرن الخامس الهجري وتحديداً المرتضى والطوسي، ولكن إعادة طرحها مجدداً يوحي بأجواء جدل ونقاش عام حول مشروعية العمل مع السلطان الصفوي في البحرين، منظوراً إلى أن هذه التصنيفات جاءت بناء على أسئلة موجّهة إلى الشيخ الماحوزي، بما تطلب من الأخير كتابة إجابات رصينة مطوّلة.

لقد شهد القرن الثاني عشر الهجري، جدالاً فقهياً نشطاً، متتابعاً ونفوذ رجال الدين في المستويين الاجتماعي والسياسي، وأخذت المناظرات الثنائية تثور بين الفقهاء في المجالس، وينقل، أنه لما استوطن والد الشيخ البهائي الشيخ حسين عبد الصمد العاملي في البحرين، زاره علماؤها في بيته، فانعقدت المناقشة بين الشيخ داود الجد حفصي وجماعة من علماء البحرين بحضور والد الشيخ البهائي فلما انفض المجلس رجع الشيخ داوود إلى بيته وكتب هذين البيتين:

أنــاس فــي أوال قــد تــصــدوا لمحو العلم وانشغلوا بلِمَ لَم؟؟
إذا جـادلـتـهـم لـم تـلـق فـيـهـم سوى حرفين: لَم؟ لَم؟ لا نَسلَم[١٤٨]

نشير هنا إلى أن سجالاً فقهياً ضارياً شهده عصر الشيخ سليمان

الماحوزي بشأن صلاة الجمعة، ويعود أصل السجال إلى رسالة تحريم صلاة الجمعة في زمن الغيبة التي صنفها الفقيه الأصولي الشيخ سليمان الأصبعي الشاخوري (ت ١١٠١ هـ ٠ ١٦٩٨م)[١٤٩]، فتصدى أقطاب المدرسة الإخبارية لدحض حجة الشاخوري، وألّف الشيخ محمد الخطي البحراني (ت ١١٠٢ ـ ١٦٩٠)[١٥٠] والشيخ أحمد بن محمد بن يوسف (ت ١١٠٢ ـ ١٦٩٠) والشيخ سليمان الماحوزي رسائل في إثبات وجوبها العيني، حتى أصبحت إقامة صلاة الجمعة مورد إجماع فقهاء البحرين من الفريقين الإخباري والأصولي من منطلقين متباينين.

ومع انهيار الحكم الصفوي في البحرين، في أعقاب الهجوم الأفغاني على إيران في العقد الثاني من القرن الثامن عشر الميلادي، توقّف الجدل الفقهي في البحرين، فيما هاجر عدد من العوائل العلمية من البحرين إلى كربلاء والنجف في العراق، وتبنى القسم الأعظم الخيار الإخباري الذي كان سائداً هناك، ثم كان السلوك العدواني للسلطة المحلية مع المجتمع البحراني، وهو سلوك بالغ البشاعة والقسوة، ويندرج في سياق محاولات جادة لإخضاع الفئات الإجتماعية للسلطة عن طريق التهديد بفرض عقوبات صارمة، المصاحبة للبؤس والحرمان، والتي تطوّرت واتسعت لتشتمل على وضع العقوبات المالية، ومصادرة الملكية، واقتحام المنازل، والتعنيف الجسدي والنفسي، وهكذا أدّت التدابير التعسفيّة إلى انسحاب العلماء الناشطين، وهروب آخرين، وتالياً تنامي ثقافة الإعتزال والتصوف والإنتظار، لجهة تبرير الواقع والإنفصال عنه.

هوامش الفصل الثالث

(١) سعد الأنصاري، الفقهاء حكام على الملوك.. علماء إيران من العهد الصفوي إلى العهد البهلوي، ١٥٠٠هـ/ ١٩٧٩م، دار الهدى، الطبعة الأولى، ١٩٨٦.

(٢) د. عبد العزيز عوض، دراسات في تاريخ الخليج العربي الحديث، دار الجيل، بيروت، ط١٩٩١، ج٢، ص٣٩.

(٣) سامي زبيدة، الإسلام الدولة والمجتمع، ت. عبد الإله النعيمي، دار المدى، سوريا، ط١، ١٩٩٥، ص٦٦.

(٤) دونالد ولبر، إيران ماضيها وحاضرها، ترجمة: د. عبد النعيم محمد حسنين، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط٢، ١٩٨٤، ص٨٧.

(٥) د. وجيه كوثراني: الفقيه والسلطان، مصدر سابق، ص٤٧

(٦) آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر نهضة الإسلام، تعريب محمد عبد الهادي أبو ريدة، ج١، الطبعة الخامسة، ص١٤٥.

(٧) المصدر السابق، ص١٢١.

(٨) المصدر السابق، ص١٢٣.

(٩) المصدر السابق، ص٦٠.

(١٠) أنظر: عبد الله النفيسي، دور الشيعة في تطور العراق السياسي الحديث، المطبعة العصرية، الكويت، ١٩٦٧، ص٧٠.

(١١) علي مروة، التشيع بين جبل عامل وإيران، دار رياض الريس للكتب والنشر، ص٣٨

(١٢) جعفر المهاجر، الهجرة العاملية إلى إيران، أسبابها التاريخية ونتائجها الثقافية والسياسية، بيروت، ط١٩٨٩، ص١١٣.

(١٣) فهمي هويدي، إيران من الداخل، القاهرة، ط١٤٠٨هـ، ص٥٨.

(١٤) د. كامل مصطفى الشبي، الطريقة الصفوية ورواسبها في العراق المعاصر، مكتبة إلنهضة، بغداد ١٩٦٧، ص٣١.

(١٥) Savory, R. M. (1980) Iran Under the Safavids, Cambridge: Cambridge University Press, p.20ff.

(١٦) الطريقة الصفوية، مصدر سابق، ص٣٣.

(١٧) فاضل رسول، هكذا تكلم علي شريعتي، دار الكلمة للنشر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٣، ص٢٠٥.

(١٨) علي شريعتي، مسئوليت شيعة بودن، ص٣٠ ـ ٣٨، عن د. إبراهيم الدسوقي شتا، الثورة الإيرانية: الجذور الإيديولوجية، دار الكتب، بيروت ـ لبنان ١٩٧٩، ص٣٠ ـ ٣١. ولعل من أشد الاستحداثات الصفوية وضوحاً واندكاكها في منظومة الطقس الشيعية في إيران ثم العراق وربما في مناطق أخرى، هي تمثيل حادثة كربلاء ومقتل سيد الشهداء الحسين بن علي ﷺ وإنشاد مصائب الأئمة، ويفسر التنكابني ذلك بما نصه: «أن التمثيل من مخترعات الصفوية ولما ظهر مذهب التشيع في بلاد إيران وحكم الصفويون أمروا الذاكرين بإنشاد مصيبة سيد الشهداء ﷺ لكن الناس لم تكن تبكي لأن المذهب لم يترسّخ بعد في نفوسهم فاخترعوا التمثيل لعلّ الناس تتألّم من مشاهدة مصائب سيد الشهداء ﷺ وترق قلوبهم وسمي هذا العمل بـ(التعبئة).. وهذه العادة لم تكن موجودة في الأزمنة السابقة والعلماء مختلفون في جوازه والأكثر على التحريم ومن جملة القائلين بالحرمة.. الشيخ جعفر النجفي أو (جعفر كاشف الغطاء). أنظر: الميرزا محمد بن سليمان التنكابني، قصص العلماء، ترجمة الشيخ مالك وهبي، دار المحجة البيضاء، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م، ص٣٩.

(١٩) الدكتور علي شريعتي، التشيع العلوي والتشيع الصفوي، سازمان انتشارات حسينية ارشاد آب ١٩٧٠، ص٢٤، ٧٠. ويقرر د. علي الوردي الحقيقة ذاتها حين يأتي على الشاه إسماعيل الصفوي فيقول عنه «أنه جعل التشيع مذهباً حكومياً، وبذا أضعف فيه نزعته الشعبية القديمة». أنظر: لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، مصدر سابق، ص٥٨.

(٢٠) د. علي شريعتي، اسلام شناسي، (د.ت)، ص٩٥ ـ ٩٦.

(٢١) محسن الأمين، أعيان الشيعة، مصدر سابق، المجلد التاسع، ص٢٥٩.

(٢٢) د. عبد العزيز عوض، دراسات في تاريخ الخليج العربي الحديث، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م، ج٢، ص٣٩.

(٢٣) المصدر السابق، ج٢، ص١٣٩.

(٢٤) عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم، تاريخ العرب الحديث والمعاصر، دار المتنبي للنشر والتوزيع، الدوحة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، ص٢٩.

(٢٥) أنظر: محمد بن الشيخ خليفة بن أحمد بن موسى النبهاني الطائي، التحفة النبهانية في

تاريخ الجزيرة العربية، دار إحياء العلوم، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، ص٣٠٦ ـ ٣٠٧، وانظر أيضاً: د. عبد العزيز عوض، مصدر سابق، ج٢.

(٢٦) عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم، مصدر سابق، ص٢٩.

(٢٧) محمد جواد مغنية، الشيعة في الميزان، دار الشروق، بيروت، ص١٧٧.

(٢٨) عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم، مصدر سابق، ص٢٩.

(٢٩) حصاد، ندوة الدراسات العمانية، البحوث والدراسات التي قدّمت في الندوة، ذو الحجة ١٤٠٠/ نوفمبر ١٩٨٠م، المجلد الرابع، وزارة التراث القومي والثقافة سلطنة عمان «دور العرب والفرس في مكافحة الاستعمار البرتغالي في الخليج» دراسة مقارنة للدكتور صلاح العقاد، ص٨٩.

(٣٠) الشيخ محمد حسين المظفر، تاريخ الشيعة، دار الزهراء، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م، ص٨٤.

(٣١) عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم، مصدر سابق، ص٣٠.

(٣٢) دونالد ولبر، إيران ماضيها وحاضرها، ترجمة: د. عبد المنعم محمد حسنين، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط٢، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥، ص٨٩.

(٣٣) مجلة الاجهاد، العدد الثالث، ربيع ١٩٨٩، ص٢٢٤.

(٣٤) عبد الحسين نواتي، شاه طهماسب صفوي، انتشارات بنياد فرهنك ايران، ١٩٧٠، ص١٥٤.

(٣٥) د. علي الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، كوفان، لندن، الطبعة الثانية، ١٩٩١، ص٦٠.

(٣٦) الميرزا عبد الله أفندي الأصبهاني (من أعلام القرن الثاني عشر)، رياض العلماء وحياض الفضلاء، تحقيق السيد أحمد الحسيني، مطبعة الخيام، قم ـ إيران، ١٤٠١هـ، ص٤٤٨، والنص باللغة الفارسية في الصفحات ٤٥٥ ـ ٤٦٠، وأيضاً صالحي نجف آبادي ـ ولايت فقيه حكومت صالحان، مؤسسة خدمات فرهنكي رسا، ط١، ١٩٨٣م.

(٣٧) يوسف البحراني (ت١١٨٦هـ)، لؤلؤة البحرين، تحقيق وتعليق سيد محمد صادق بحر العلوم، مؤسسة آل البيت للطباعة والنشر، ط٢، (د.ت) ص١٥٢ ـ ١٥٣. وانظر: محمد رضا حكيمي ـ تاريخ العلماء عبر العصور المختلفة، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٩٨٣، ص٤٠٧، نقلاً عن نعمة الله الجزائري ـ شرح غوالي اللئالي».

(٣٨) مرتضى مطهري، إيران والإسلام، ت. محمد هادي اليوسفي، دار البلاغة، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٩٩١، ص٣٣٨.

(٣٩) د. كامل مصطفى الشيبي، الطريقة الصفوية ورواسبها في العراق المعاصر، مصدر سابق، ص٣٣.

نقل عدد من المؤلفين منهم مصطفى الشيبي ود. علي الوردي عن الشيخ الكركي تجويزه للسجود للعبد، مما أثار عليه الشيخ إبراهيم القطيفي، غير أني لم أقف على هذا الرأي في رسائل الكركي البالغة ما يربو على الأربعين رسالة، وربما توهّم الشيبي ونقل عنه الوردي ومحمد جمال باروت في (يثرب الجديدة) الصادر عن دار رياض نجيب الريس عام ١٩٩٣ بما أورده الكركي في رسالته «السجود على التربة المشويّة» ص٩٢، أنه جوّز السجود للعبد في قوله «ولا نعرف خلافاً بين أصحابنا الإمامية (رضوان الله عليهم)، بل بين المسلمين في أن التربة الشريفة الحسينية صلوات الله على مشرفها، يجوز السجود عليها، سواء شويت بالنار أم لا». ما دون ذلك، فليس في رسائل الكركي ما يشير إلى جواز السجود للعبد، كما لم أجد في رد إبراهيم القطيفي عليه في (رسالة في السجود على التربة الحسينية) ما يشير إلى ما ذهب إليه الشيبي، وأخذ عنه الوردي وباروت.

(٤٠) مجلة الاجتهاد، العدد الثالث، ربيع ١٩٨٩. كوثراني، مصدر سابق، ص٢٢٥ ـ ٢٢٦.

(٤١) محسن الأمين، أعيان الشيعة، حققه وأخرجه حسن الأمين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، ١٩٨٦، المجلد الرابع، ص١٠٠.

(٤٢) محمد باقر الخوانساري، روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، الدار الإسلامية، بيروت، ط ١٤١١هـ / ١٩٩١م، ج٢، ص٣٣٩.

(٤٣) محسن الأمين، أعيان الشيعة، مصدر سابق، ج٧، ص٤١.

(٤٤) نقلاً عن المصدر السابق، ج٧، ص٤٧

(٤٥) الشهيد الثاني، رسائل الشهيد الثاني، منشورات مكتبة بصيرتي ـ قم، طبعة حجرية ص ٥٠ ـ ٥١.

(٤٦) المصدر السابق، ص ٥٢.

(٤٧) المصدر السابق، ص ٥٣.

(٤٨) الشهيد الثاني، روض الجنان، روض الجنان، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم إيران، طبعة حجرية، ص ٢٨٥.

(٤٩) الشهيد الثاني المصدر السابق ص ٢٨٦.

(٥٠) المصدر الساسابق ص ٢٨٧.

(٥١) الشهيد الثاني، روض الجنان، ص ٢٩٥.

(٥٢) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام في شرح شرائع الإسلام، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣، ج١ ص ٢٣٥ ـ ٢٣٦.

(٥٣) الشهيد الثاني، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، منشورات جامعة النجف الدينية (د.ت)، الجزء الأول ص ٢٩٩، وأنظر أيضاً: الروض الجنان في شرح إرشاد الأذهان، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، الطبعة الحجرية (د.ت) باب الصلاة.

(٥٤) أنظر: محسن الأمين العاملي، أعيان الشيعة، المجلد الثاني ص ٨١.

(٥٥) المولى أحمد المقدسِ الأردبيلي/ مجمع الفائدة ولابرهان في شرح إرشاد الأذهان، مؤسسة النشر الإسلامي، قم إيران ١٤١٣هـ الجزء الثاني ص ٣٦١.

(٥٦) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام، ج٣ ص ٩.

(٥٧) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام، ج٣ ص ١١.

(٥٨) المصدر السابق ج٣ ص ١٨ ـ ١٩.

(٥٩) المصدر السابق ج٣ ص ص ٢٠ ـ ٢١.

(٦٠) المصدر السابق ج٣ ص ٢٣.

(٦١) المصدر السابق ج٣ ص ١٠٥.

(٦٢) المصدر السابق ج٣ ص ١٠٦.

(٦٣) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام، ج٣ ص ١٠٧ ـ ١١٢.

(٦٤) عبدالله فهد النفيسي، دور الشيعة في تطور العراق السياسي الحديث، المطبعة العصرية، الكويت، ١٩٧٦، ص ١٢.

(٦٥) أنظر: د. جميل موسى النجار، الادارة العثمانية في ولاية بغداد، القاهرة ١٩٩١ ص ٣٣٢.

(٦٦) جميل موسى النجار، الادارة العثمانية في ولاية بغداد، مكتبة مدبولي القاهرة ١٩٩١، ص ٣٣٢، عن مصطفى نور الدين واعظ، الروض الأزهر في تراجم آل السيد جعفر، الموصل ١٩٤٨.

(٦٧) محمد جواد مغنية، الشيعة والحاكمون، بيروت ١٩٩٢، ص ٣٠.

(٦٨) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام، ج٣ ص ١٣٦ ومابعدها.

(٦٩) السيد محسن الأمين العاملي، أعيان الشيعة، حققه وأخرجه حسن الأمين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٨٣، المجلد السادس ص ٥٨.

(٧٠) كتب الشيخ حسين عبد الصمد رسالة بعنوان (العقد الطهماسبي) قال فيها: (ومما يتحتم فعله في زماننا صلوة الجمعة). نقلاً عن محمد محسن المعروف بالفيض الكاشاني، الشهاب الثاقب، منشورات الأعلمي بيروت ١٤٠١هـ، ص٥١.

(٧١) سامي زبيدة، الإسلام الدولة والمجتمع، مصدر سابق، ص٦٩.

(٧٢) ذكر الخوانساري في ترجمة محمد باقر السبزواري: سكن أصفهان واعتلى أمره عند السلطان شاه عباس الصفوي الثاني، ففاز بإمامة الجمعة والجماعة، ومنصب شيخ

الإسلام، وبقي هذا المنصب الرفيع بأصبهان في سلالته إلى وقت متأخر.. وله شرح كبير على «إرشاد» العلامة ـ الحلي ـ سماه «ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد» وله أيضاً «كفاية الفقه» وله أيضاً رسالة كبيرة بالفارسية في آداب الملوك سمّاه «روضة الأنوار» و«رسالتان في عينية صلاة الجمعة» بالعربية والفارسية، نقل عن إحداها الشيخ محسن الكاشاني، حيث ذكر في إقامة صلاة الجمعة: «إن صلاة الجمعة في زمان الغيبة واجبة عيناً وأنه لا يعتبر فيه الفقيه بل يكفي فيه العدل الجامع لشرائط الإمامة» وقال أيضاً: «إن شرائط الوجوب متحقق في أكثر بلاد الإيمان خصوصاً في هذه الأعصار والأزمان». أنظر: محمد محسن الفيض الكاشاني، الشهاب الثاقب، منشورات مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط٢، قم ١٤٠١، ص٥٢، ٥٤. وأنظر: ترجمة السبزواري في: روضات الجنات، مصدر سابق، المجلد الثاني، ص٦٧ ـ ٦٨.

(٧٣) محمد باقر السبزواري، روضة الأنوار، مخطوطة من مجموعة كاردميناسيان رقم ٤٧، محفظوة في مكتبة كلية وادهام في أكسفورد البريطانية، ص٩.

(٧٤) المحقق ملا محمد باقر السبزواري، ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، طبعة حجرية (د.ت)، ص٣٠٧، ٣١٠.

(٧٥) المصدر السابق، ص٣١٠

(٧٦) محمد باقر السبزواري، كفاية الأحكام، مركز نشر أصفهان، بازار مدرسة صدر مهدوي (د.ت)، ص٢١.

(٧٧) المصدر السابق، ص٧٧ ـ ٧٨.

(٧٨) المصدر السابق، ص٧٩.

(٧٩) المصدر السابق، ص٤٥.

(٨٠) مجلة الاجتهاد، العدد الثالث، ربيع ١٩٨٩، كوثراني، مصدر سابق، ص٢٢٤.

(٨١) محسن الأمين، أعيان الشيعة، مصدر سابق، المجلد السادس، ص٥٩.

(٨٢) المصدر السابق، المجلد الثاني، ص٣٣٣.

(٨٣) الشيخ يوسف البحراني، الحدائق النضرة في أحكام العترة الطاهرة، حقّق وعلّق عليها محمد تقي الإيرواني، دار الأضواء، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥، ج١٨، ص١٣١.

(٨٤) أبدى القطيفي قدراً كبيراً من الحدية في مورد نقده للكركي، وذكر في (الرسالة الرضاعية) ما نصه «أشهد بالله أن جهاد مثل هذا الرجل على الغلط والأغلاط في المسائل أفضل من الجهاد بالضرب بالسيف في سبيل الله» المصدر، مخطوطة محفوظة في مؤسسة البقيع لإحياء التراث، بيروت (د.ت)، ص٧٧.

(٨٥) الميرزا عبد الله أفندي الأصبهاني (من أعلام القرن الثاني عشر)، مصدر سابق، ص١٥ ـ

١٦. وأنظر: يوسف البحراني، لؤلؤة البحرين، تحقيق وتعليق سيد محمد صادق بحر العلوم، مؤسسة آل البيت للطباعة والنشر، ط٢، (د.ت) ص١٦١.

(٨٦) الشيخ إبراهيم القطيفي، رسالة في الخراج، مخطوطة نسخة محفوظة في مؤسسة البقيع لإحياء التراث، بيروت (د.ت)، ص١٥٦ ـ ١٥٧.

(٨٧) راجع جامع المقاصد في شرح القواعد للكركي، ومجمع الفائدة والبرهان للأردبيلي، والمكاسب الجزء الخامس للأنصاري، ويوسف البحراني، الحدائق الناضرة، ج١٨

(٨٨) ذكر ابن إدريس الحلي في (السرائر في تحرير الفتاوى) في باب عمل السلطان بشأن جوائز السلطان الجائر (إذا كان الأمر في التقية، جاز له ـ للمتولي في سلطانه ـ قبول جوائزه، وصلاته ما لم يعلم أن ذلك ظلم بعينه، فإذا لم يعلم أنه بعينه ظلم، فلا بأس بقبوله، وإن كان المجيز له ظالماً وينبغي له أن يخرج الخمس من كل ما يحصل من ذلك، ويوصله إلى أربابه ومستحقيه، وينبغي له أن يصل أخوانه من الباقي بشيء، ويتصرف هو في منافعه بالبعض الذي يبقى من ذلك»، مصدر سابق، ج٢، ص٢٠٢ ـ ٢٠٣. وقال الشيخ يوسف البحراني «لا إشكال ولا خلاف في حل جوائز السلطان وجميع الظلمة على كراهية ما لم يخبره بأن ذلك من ماله فإنه لا كراهة». الحدائق الناضرة، مصدر سابق، ج١٨، ص٢٦١. وهو رأي يقف في مقابل رأي متشدد للبحراني ذكره في كتابه الكشكول بما نصه: «وأخذ تلك الجوائز من السلطان مستلزم البينة، فهو حينئذٍ ممنوع من باب أن مقدمة المحظور محظورة أيضاً إذا كانت مستلزمة له». الشيخ يوسف البحراني، الكشكول، مؤسسة النعمان، بيروت، ١٩٩٠، ج١، ص٢٩١. وذكر المحدث الكبير نعمة الله الجزائري في (الأنوار النعمانية): «ذكر الفقهاء رضوان الله عليهم أن عطايا الحكّام حلال على الأخذ لها وإن كان الإثم على الحكّام» المصدر، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط٤، ١٩٨٤، ج٣، ص٥٧.

(٨٩) محمد محسن الفيض الكاشاني، الشهاب الثاقب، منشورات مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط٢، قم ١٤٠١، ص٩، ٤٠.

(٩٠) المصدر السابق، ص١٠، ١٢.

(٩١) الحاج الشيخ عبد العظيم الربيعي، الفرقة الوسطى، قم، ط١، ١٣٩٣هـ، طبع بالاوفست، ص٤١.

(٩٢) يذكر الشيخ عبد الله السماهيجي البحراني في إجازة (صنفها ١١٢٨هـ) للشيخ ناصر الجارودي باستغراب لموقف المحدث الإخباري خليل بن غازي القزويني (١٠٠١ ـ ١٠٨٩) القاضي بتحريم الجمعة ما نصه: «ومن العجب مع كونه إخبارياً صرفاً يقول بتحريم صلاة الجمعة في زمن الغيبة» الإجازة مخطوطة، (د.ت) ص٣٥. وينقل الأمين في ترجمته أنه: كان مبجلاً معظماً لدى السلاطين الصفوية، وكان متولياً التدريس بمدرسة عبد العظيم الحسيني بالري ثم عزل عنها، وأعطي التدريس فيها إلى نظام الدين تلميذ

البهائي. وله مع حكام طهران وقزوين من الصفويين أقاصيص وهو أحد القائلين بعدم مشروعية صلاة الجمعة في زمن الغيبة ومن جملة الإخباريين القائلين بعدم الإجتهاد المبالغين المفرطين في ذلك. أعيان الشيعة، مصدر سابق، مج٦، ص٣٥٥.

(٩٣) الشيخ يوسف البحراني، الكشكول، المصدر السابق، ج١، ص٢٩٠.

(٩٤) المحقق الكركي، جامع المقاصد في شرح القواعد، الطبعة الحجرية (د.ت) كتب الصلاة، وأيضاً رسائل المحقق الكركي، المصدر السابق ص١٤٣.

(٩٥) المصدر السابق.

(٩٦) الشيخ إبراهيم بن سليمان القطيفي، السراج الوهاج لدفع عجاج قاطعة اللجاج، المطبعة العلمية، قم، إيران، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٠هـ، ص٩٨ ـ ٩٩.

(٩٧) الخراج كما يعرّفه الكركي: هو ما يضرب على الأرض كالأجرة لها، وفي معناه المقاسمة، غير أن المقاسمة تكون جزءاً من حاصل الزرع، والخراج مقدار من النقد يضرب عليها. أنظر: رسائل المحقق الكركي، مج١، ص٢٦٦

(٩٨) بخلاف ما عرف عن الشيخ الكركي كما يذهب إلى ذل مشاهير تراجمة الشيعة المتأخرين مثل الخوانساري والعاملي والأمين والبحراني وغيرهم بأنه من علماء دولة الشاه طهماسب، إلا أن تلك المعرفة لا تستند على معطيات دقيقة وتحقيق سليم، وكان الأجدر أن يحسب على علماء دولة الشاه إسماعيل بالنظر إلى أسبقيته عليه، وثانياً: بالنظر إلى طول الفترة التي قضاها الكركي في عهد الشاه إسماعيل الأول هي فترة تمتد من ٩٠٩ ـ ٩١٦هـ، بينما لم تتجاوز إقامته في عهد الشاه طهماسب سنة واحدة أي من ١٦ ذي الحجة ٩٣٩هـ وهو تاريخ إصدار فرمان بتفويض أمور المملكة للشيخ الكركي، إلى ٢٩ ذي الحجة ٩٤٠هـ، مع إهمال ما قيل أنه مات بالنجف وحساب الفترة التي قضاها هناك قبل وفاته. أقول بخلاف ذلك، فإنه هناك قلة من ذكروه في عداد علماء دولة الشاه إسماعيل، وهو لم يكتسب صفة مروّج المذهب إلا في عهده، وقد «ذكره خوانده أمير المعاصر له في جملة علماء دولة الشاه إسماعيل الأول» ورغم أن الأمين ينقل في ترجمة الكركي أنه «رحل إلى بلاد العجم لترويج المذهب والسلطان حينئذ الشاه إسماعيل الصفوي فدخل عليه هرات فأكرمه وعرف قدره. وعين له وظائف وإدارات كثيرة ببلاد العراق ـ بعد انتقاله إليها في عام ٩١٦ ـ حتى قيل أنه كن يصل إليه في كل سنة من الشاه إسماعيل سبعون ألف دينار شرعي لينفقها في تحصيل العلم ويفرقها على جماعة من الطلبة.. وقد عاب عليه معاصره ومنافسه الشيخ إبراهيم القطيفي «إلا أن الأمين يساير باقي المترجمين بإدراج الكركي في علماء دولة الشاه طهماسب». انظر: أعيان الشيعة، مصدر سابق، مج٨، ص٢٠٨ ـ ٢٠٩.

(٩٩) يقسّم الكركي الأراضي إلى قسمين: أحدهما: أرض بلاد الإسلام وهي على قسمين: عامر، وموات، فالعامر لأهله لا يجوز التصرف فيه إلا بإذن ملاكه، والموات وإن لم يجر عليه ملك مسلم فهو لإمام المسلمين يفعل به ما يشاء. القسم الثاني: ما ليس كذلك وهو

أربعة أقسام: أحدها ما يملك بالإستغنام ويؤخذ بالسيف وهو المسمى بالمفتوح عنوة وهذه الأرض للمسلمين قاطبة. انظر: شيخ علي بن الحسين الكركي، رسائل المحقق الكركي، تحقيق الشيخ محمد الحسّون، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، مطبعة الخيام ـ قم، ط١، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م، المجموعة الأولى، ص٢٣٩.

(١٠٠) الكركي، المحقق الكركي، المصدر السابق ص٢٦٩.

(١٠١) المحقق الكركي، المصدر السابق ص٢٨٠ ـ ٢٨١.

(١٠٢) الشيخ إبراهيم القطيفي، رسالة في الخراج أو «السراج الوهاج لدفع عجاج قاطعة اللجاج»، مخطوطة ص١١٦.

(١٠٣) المصدر السابق، ص١٣٣.

(١٠٤) المصدر نفسه، ص١٠١.

(١٠٥) د. وجيه كوثراني، الفقيه والسلطان، مصدر سابق، ص١٥٣ ـ ١٥٤.

(١٠٦) قال الشهيد الثاني بانعقاد صلاة الجمعة «بالإمام العادل أو نائبه خصوصاً، أو عموماً أو لو كان النائب فقيهاً جامعاً لشرائط الفتوى» الروضة البهية في شرحة اللمعة الدمشقية، منشورات جامعة النجف الدينية (د.ت)، ج١، ص٢٩٩، أنظر أيضاً، روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، الطبعة الحجرية، (د.ت) باب الصلاة.

(١٠٧) أنظر: محسن الأمين، أعيان الشيعة، مصدر سابق، مج٢، ص٨١.

(١٠٨) الشهيد مرتضى مطهري، إيران والإسلام، مصدر سابق، ص٣٣٩.

(١٠٩) يرى الأردبيلي في مسألة صلاة الجمعة الوجوب العيني أو التخييري ويناقش ملابسات الإجماع بهذا النحو «وقد نقل الإجماع على الاشتراط ـ حضور الإمام ـ. والذي يظهر بالتأمل في الآية: (إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله..) والأخبار ـ عن الأئمة بوجوب صلاة الجمعة ـ هو عدم الاشتراط ـ حضور الإمام أو نائبه الخاص ـ بوجه، والوجوب العيني، لأن ظاهر الأمر بل صريحه ـ مع عدم ورود شيء آخر دال على التخييري وإبدال عن المأمور به ـ هو الوجوب العيني كما يفهم من النظر في دليل إفادة ظاهر الأمر الوجوب. ويذكر أيضاً «وعلى تقدير العموم لا شك في صرفه إلى العيني مع عدم وجود ما يدل على التخييري ظاهراً للإستصحاب: والأصل عدم الغير والأخبار الدالة على الوجوب كثيرة جداً، وأكثرها صحيحة، وفي بعضها التأكيدات والمبالغات الكثيرة المفيدة للظن القوي بالوجوب العيني الفوري المضيّق المقدّر بزمان قليل، وهو يظهر لمن تتبع ولكن فيه إجمال ما فما لنا إلا التمسك بالإجماع. أنظر: المولى أحمد المقدس الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، ط١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م، ج٢، ص٣٦١.

(١١٠) الشيخ مرتضى الأنصاري، المكاسب، تحقيق السيد محمد كلانتر، منشورات جامعة النجف الدينية، (د.ت)، ج٥، ص٢٤٨ ـ ٢٤٩، ٢٧٣.

(١١١) الشيخ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٧، ١٩٨١، مج٢٢، ص١٨٢ ـ ١٨٣، ١٩٧.

(١١٢) محسن الأمين، أعيان الشيعة، مصدر سابق، مج١٠، ص٤١.

(١١٣) الخوانساري، روضات الجنات، مصدر سابق، ج٢، ص٣٣٧.

(١١٤) المصدر السابق، ج٢، ص٣٣٩.

(١١٥) المصدر السابق، ج٢، ص٣٤١.

(١١٦) محسن الأمين، أعيان الشيعة، مصدر سابق، مج٤، ص٥٥٨ ـ ٥٥٩.

(١١٧) سامي زبيدة، الإسلام.. الدولة والمجتمع، مصدر سابق، ص٦٧.

(١١٨) الأمين، أعيان الشيعة، المجلد السادس، مصدر سابق، ص١٣٩ ـ ١٤٠.

(١١٩) المصدر السابق، المجلد العاشر، ص١٧٨.

(١٢٠) زبيدة، مصدر سابق، ص١٠٤.

(١٢١) داريوش شايغان، النفس المبتورة، دار الساقي، لندن، ١٩٩١، ص١٨٨.

(١٢٢) وجيه كوثراني، مصدر سابق، ص٢٢٤.

(١٢٣) الخوانساري، روضات الجنات، مصدر سابق، ج٢، ص٣١٣ ـ ٣١٤.

(١٢٤) د. بديع محمد جمعة، الشاه عباس الكبير، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٠.

(١٢٥) الخوانساري، روضات الجنات، مصدر سابق، ج٢، ص٣١٣ ـ ٣١٤.

(١٢٦) د. عبد العزيز عوض، مصدر سابق، ج٢، ص١٠٣.

(١٢٧) حصاد، صلاح العقاد، ص٥٩ ـ ٦٠.

(١٢٨) المصدر السابق، ص٦٢.

(١٢٩) نفس المصدر، ص٦٣.

(١٣٠) د. عبد العزيز عوض، مصدر سابق، ج٢، ص٣٢.

(١٣١) د. جمال زكريا قاسم، دراسة لتاريخ الإمارات العربية في عصر التوسع الأوروبي الأول، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٨٥، ص٨٢.

(١٣٢) حصاد، صلاح العقاد، مصدر سابق، ص٨٠.

(١٣٣) يقول الشيخ يوسف البحراني: «وقد كنت في أول الأمر ممن ينتظم لمذهب الإخباريين وقد أكثرنا البحث فيه مع بعض علمائنا المجتهدين.. إلا أن الذي ظهر لنا بعد إعطاء

التأمل حقه في المقام وإمعان النظر في كلام علمائنا الأعلام هو الإغماض عن هذا الباب وإرخاء الستر دونه والحجاب وإن كان قد فتحه أقوام وأسعوا فيه دائرة النقض والإبرام..». أنظر: يوسف البحراني، الكشكول، مؤسسة النعمان، بيروت، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م، ج٢، ص٣٨٧، وانظر: الحدائق الناضرة لنفس المؤلف، المقدمة.

(١٣٤) ردَّ الشيخ يوسف عليَّ الاسترابادي وقال عنه: «وأكثر في كتابه الفوائد المدنية من التشنيع على المجتهدين، بل ربما نسبهم إلى تخريب الدين، وما أحسن وما أجاد، ولا وافق الصواب والسداد، لما قد ترتب على ذلك من عظيم الفساد». أنظر: الشيخ يوسف البحراني، لؤلؤة البحرين في الإجازات وتراجم رجال الحديث، مصدر سابق، ص١١٨، وزاد على ذلك في كتابه (الدرر النجفية) وقال: «أن المجتهدين (رضوان الله عليهم) لم يألوا جهداً في إقامة الدين وإحياء شريعة سيد المرسلين ولا سيما آية الله العلاّمة ـ الحلي ـ الذي قد أكثر ـ الأسترأبادي ـ من الطعن عليه والملامة. وقد صار ـ العلامة ـ من اليد العليا عليه ـ أي على الأسترأبادي ـ وعلى غيره من علماء الفرقة الناجية ما يستحق به الثناء الجميل، ومزيد التعظيم والتبجيل، لا الذم كما اجترأ عليه به قلمه وعلى غيره من المجتهدين»، ص٢٥٥. ومن نافلة القول، أن تشنيع البحراني على الأسترابادي لم يصل إلى حد التنكّب إلى طريقة الأصوليين كما ذهب إلى ذلك الشيخ محمد جواد مغنية في كتابه (مع علماء النجف الأشرف)، في الاستدلال بدفاع البحراني عن المجتهدين والثناء عليهم، على عدوله من الأخبار إلى الأصول، وإنما الظاهر من سيرته، أنه كان يتميز بالاعتدال، وينأى عن الخصومات والتشنيع على المخالفين لرأيه، وقد سئل ذات مرة عن الصلاة خلف البهبهاني القطب الأصولي الأكبر في مقابل الإخبارية، فقال: تصح، فقيل له: كيف تصححها خلف من لا يصحح الصلاة خلفك؟ فقال: وأية غرابة في ذلك؟ إن واجبي الشرعي يحتم عليّ أن أقول ما أعتقد، وواجبه الشرعي أن يقول ما يعتقده، وقد فعل كل منا بتكليفه وواجبه. أنظر: عبد العظيم المهتدي البحراني، علماء البحرين دروس وعبر، مؤسسة البلاغ، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م، ص٣٢٦.

(١٣٥) الشيخ عبد العظيم الربيعي، الفرقة الوسطى، مصدر سابق، ص١.

(١٣٦) قيل بأن أول من وضع تصنيف الفرق الشيعية الإثني عشرية على أساس فقهي إلى ثلاث فرق: الأصولية والإخبارية والفرقة الوسطى هو الميرزا محمد الإخباري (ت١٢٣٢هـ) وذكر ذلك في كتابه (دوائر العلوم). أنظر: المصدر السابق، ص١٢، وربما سبقه إلى ذلك الشيخ عبد الله السماهيجي (وهو ممن شنّع على المجتهدين) في إجازته للشيخ ناصر الجارودي (صنفها عام ١١٢٨) حيث ذكر: «إن كل العلماء بعده ـ أي بعد الاسترابادي ـ إما أخباري بحت أو مجتهد قريب من طريقة المحدثين، لا مجتهد صرف كما كان طريقة

الزمرة الوسطى من العلماء التابعين للتخريج الصرف والإجتهاد البحث في كثير من الأحكام الشرعية) الإجازة، مصدر سابق، ص٤٠.

(١٣٧) عدد الشيخ عبد الله السماهيجي الفروقات بين الأصوليين والإخباريين في كتابه (منية الممارسين في أجوبة سؤالات الشيخ ياسين) فبلغت نيفاً وأربعين، واقتصر الشيخ يوسف البحراني على ثمانية فرق فيما أوصلها الشيخ جعفر كاشف الغطاء إلى ثمانين فرقاً والخوانساري إلى سبعة وعشرين فرقاً وأوصلها آخرون إلى ٨٦ فرقاً ولكن كثيراً من هذه الفروق لا تشكل فروقاً حقيقية. أنظر: محمد عبد الحسن محسن الغراوي، مصادر الاستنباط بين الأصوليين والإخباريين، دار الهادي، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م، ص٦٦. وانظر أيضاً: الشيخ عبد العظيم الربيعي، الفرقة الوسطى، مصدر سابق، ص٢٦.

(١٣٨) الشيخ يوسف البحراني، لؤلؤة البحرين في الإجازات وتراجم رجال الحديث، تحقيق السيد محمد صادق بحر العلوم، دار الأضواء، بيروت، ط٢، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، ص١٣٦.

(١٣٩) الشيخ عبد الله السماهيجي، إجازة ناصر الجارودي، مخطوطة (د. ت) ص٣٥.

(١٤٠) الشيخ يوسف البحراني، لؤلؤة البحرين، مصدر سابق، ص٦٨.

(١٤١) عبد العظيم المهتدي البحراني، علماء البحرين، دروس وعبر، مصدر سابق، ص١١٤

(١٤٢) الشيخ عبد الله السماهيجي، إجازة الجارودي، مخطوطة (صنفها ١١٢٨)، ص٣٦. وأنظر: الشيخ يوسف البحراني، لؤلؤة البحرين في الإجازات وتراجم رجال الحديث، تحقيق السيد محمد صادق بحر العلوم، دار الأضواء، بيروت، ط٢، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، ص١٣٨.

(١٤٣) السيد حسين بن السيد حسن الغريفي البحراني، الغنية في مهمات الدين عن تقليد المجتهدين، تحقيق علي المبارك، المطبعة الشرقية، البحرين ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م، ص١٦.

(١٤٤) الشيخ سليمان الماحوزي، فهرست آل بابويه وعلماء البحرين، إعداد السيد أحمد الحسيني، نشر مكتبة آية الله المرعشي، قم، مطبعة الخيام، قم ١٤٠٤هـ، ص٧٠ ـ ٧١.

(١٤٥) طرحت مسألة التقليد أول مرة في عهد السيد حسين الغريفي، الذي صنّف كتاباً بعنوان (الغنية في مهمات الدين عن تقليد المجتهدين) نهى فيه عن تقليد المجتهدين والتمسك بالنصوص القطعية من الكتاب والسنّة من طريق أهل البيت ﷺ وقال: «رأيت أن أنبّه على أن الوسيلة في هذا الزمان سهلة السبيل، من غير توغّر في تقليد أو توغل في دليل، وذلك بالتعويل على الأحكام الأبدية، التي انعقد عليها إجماع الأمة المحمدية، واتفقت عليها الفرقة المحقة الإمامية واستفاضت بينهم على وجه يثمر الظن بأنها من الفتاوى

المحقّة المتّصلة بفتوى الأئمة ﷺ، وهذه الطريقة بحمد الله استوفت كثيراً من الأبواب الفقهية وأغنت عن الإخلاد إلى تقليد أحد من العلماء..»، المصدر ص١٣ ـ ١٤. وقد فتح هذا الرأي المتزامن مع حملة الخط الإخباري على المجتهدين باباً واسعاً للجدل الفقهي دخل منه كبار فقهاء البحرين من الفريقين الإخباري والأصولي وصنفوا الرسائل والردود فكتب الشيخ سليمان الماحوزي رسالة في جواز التقليد، وكتب السيد ماجد بن السيد هاشم الصادقي البحراني رسالة (سلاسل الحديد في تقييد أهل التقليد) وكتب الشيخ علي بن سليمان القدمي (رسالة في جواز التقليد) وكتب الشيخ عبد الله السماهيجي رسالة (نفي الإجتهاد وعدم وجوده في زمن الأئمة الأمجاد) وكتب الشيخ عبد الله بن صالح البحراني رسالة (منية الممارسين في أجوبة مسائل الشيخ ياسين). أنظر: الشيخ يوسف البحراني، لؤلؤة البحرين في الإجازات وتراجم رجال الحديث، مصدر سابق، ص١١. وانظر: الشيخ عبد الله السماهيجي البحراني، إجازة الجارودي، مصدر سابق، ص٣٥. أيضاً أنظر: الشيخ عبد العظيم الربيعي، الفرقة الوسطى، مصدر سابق، ص٢٦، والشيخ يوسف البحراني، الكشكول، مؤسسة النعمان، بيروت، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م، ج٢، ص٣٢٦. أيضاً: الشيخ سليمان الماحوزي، فهرست آل بابويه وعلماء البحرين، مصدر سابق، ص١٧.

(١٤٦) الشيخ يوسف بن أحمد البحراني، لؤلؤة البحرين في الإجازات وتراجم رجال الحديث، مصدر سابق، ص٧.

(١٤٧) الشيخ عبد الله السماهيجي البحراني، إجازة الجارودي، مخطوطة (د.ت)، ص١٣.

(١٤٨) محسن الأمين، أعيان الشيعة، مصدر سابق، المجلد السابع، ص٣٠٤.

(١٤٩) الشيخ سليمان الماحوزي، فهرست آل بابويه وعلماء البحرين، مصدر سابق، ص١٧ ـ ١٨.

(١٥٠) د. الشيخ علي محمد محسن العصفور، بعض فقهاء البحرين في الماضي والحاضر، دار الكلمة الطيبة، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م، ج٢، ص١١٧. أيضاً: الشيخ عبد الله السماهيجي، إجازة ناصر الجارودي، مصدر سابق، ص١٤ ـ ١٥.

الفصل الرابع

التجاذب بين الفقيه والدولة

ثالوث التصوف والأخبار والصفوية

لم يقدّر للخط الأصولي العقلاني أن يشق طريقه وسط التجاذبات المعقدة داخل الدولة الصفوية، فقد تمخضت علاقة الفقيه بشاهات الصفوية عن ردود فعل عكسية، ظهرت مؤشراتها منذ عهد الشاه إسماعيل بن الشاه طهماسب الذي كان يرى بأن تركة العلاقة بين والده وعلماء الدين كانت شديدة الإضرار بالسلطان الصفوي، كونها أفضت إلى تنامي سلطان العلماء في المجال السياسي، ما يحمل في طياته تهديدات محتملة للسلطة المركزية، منذ تحوّلوا إلى قطب فاعل وأيضاً منافس في المعادلة السياسية الداخلية، ومنذ أصبح السلطان الصفوي عاجزاً عن استيعاب الفقيه في تحالف غير متكافئ، يكفُّ به يده، ويوفّر له المشروعية الدينية التي بها ضمان حفظ السلطة ووحدتها.

في حقيقة الأمر، لم يتنبّه السلطان الصفوي إلى النقلة الكيفية في تفكير الفقيه، حين سعى إلى الدمج بين السلطتين الزمنية والروحية، فقد نمّى حوافز لتحوّل عظيم في أداء الفقيه نفسه، الذي بات ينظر إلى السلطتين الزمنية والروحية كوحدة واحدة غير قابلة للقسمة، وأن الفقيه ليس مجرد راوٍ للحديث، أي ناقلاً للنص، وإنما هو صانع لنص، أي مجتهد، وتالياً

فهو ليس مجرد حاكم روحي بل وزمني أيضاً، كنتيجة طبيعية لصيرورة الفقيه، والتحول الكبير الذي شهده الفقه الشيعي الأصولي في تلك الفترة.

وفي ضوء هذا التحول، دخلت الدولة الصفوية في أتون أزمة عميقة، بعثت تناقضات الدولة نفسها، فأخذت تنحو منحىً علمانياً وبوتائر سريعة في عهد الشاه عباس، الذي أخذ على عاتقه فك الإرتباط بالفقهاء وتهميش حضورهم السياسي، ليحلَّ محلّها إستقطاب ثنائي تجلى في تيار صوفي/ فلسفي، وتيار إخباري، يجمعهما هدف واحد متمثلاً في: مناوئة التيار الأصولي، متكاملاً مع إجراءات وبدائل أخرى من قبيل إقامة تحالف صلب مع الغرب، وتسوية الأزمة المزمنة مع الدولة العثمانية، حيث نجح في توقيع معاهدة الصلح معها عام ٩٩٦هـ ـ ١٥٩٠م.

ومن الناحية العملية، شرع الشاه عباس في تنفيذ خطّة تحجيم سلطة العلماء، فقد عانى الفقيه الشيعي الشيخ حسين عبد الصمد الذي تولى منصب شيخ الإسلام بعد الكركي الأمرّين من سياسة الشاه عباس، ولم يرق له الانغماس في تناقضات السلطة الصفوية، وإضفاء مشروعية على سياساتها الجديدة، فاستقال من منصبه الرسمي واتجه إلى التصوف والزهد وآثر السكنى في البحرين وكتب رسالة إلى ابنه الشيخ العرفاني بهاء الدين العاملي المعروف بالشيخ البهائي يحرضه على ترك صحبة السلطان الصفوي وقال له: «إذا كنت تريد الدنيا فاذهب إلى الهند وإذا تريد الآخرة فاذهب إلى البحرين، وإن كنت لا تريد الدنيا ولا الآخرة فتوطّن في بلاد العجم»[١].

وكان الشيخ حسين عبد الصمد الحارثي الجبعي (ت. ٩٨٤هـ) قدم مع ولده الشيخ البهائي إلى إيران، عقب شهادة أستاذه زين الدين الجبعي العاملي المعروف بـ(الشهيد الثاني) سنة ٩٦٥هـ[٢] في حوادث طائفية، وزاول مهمة ترويج التشيع في إيران[٣]، وكان يعتنق رأي أستاذه في نيابة

الفقيه عن الإمام المعصوم فحكم بوجوب صلاة الجمعة في زمن الغيبة وكان يقيم صلاة الجمعة بدل الظهر[٤]، ولكنه قرر اعتزال السياسة وانصرف إلى التصوف حتى وفاته، والتزم ابنه الشيخ البهائي (الذي تولى منصب شيخ الإسلام بعد الشيخ علي النشار) سيرته وبالغ في تصوفه حتى احتسب قدومه إلى إيران ومخالطته السلطان ضياع التقوى وخلافاً للزهد[٥]، وقد انعكس هذا الموقف على كبار علماء الشيعة في العراق ولبنان الذين قرّروا مقاطعة الدولة الصفوية.

وفي سبيل تعبئة الفراغ الناشئ عن تقلّص سلطة العلماء في المؤسسة السياسية الصفوية، قام الصفويون ومنذ مطلع القرن الحادي عشر بإحياء التراث الصوفي، حيث نشطت حركة فلسفية مزجت بين التشيّع والتصوّف والفلسفة المشّائية والإشراق التي راجت بجهود المير محمد باقر الداماد المعروف بـ(ميرداماد) (ت. ١٠٤١هـ) ومحمد محسن المعروف بالفيض الكاشاني وآخرين ثم أكمل العملية بتقنية عالية تلميذ ميرداماد السيد ملا صدر الدين الشيرازي (ت. ١٠٥٠هـ).

ونجحت تلك الحركة في الترويج لثقافة العزلة والانصراف التام والمطلق إلى النسكية التقشفية والاعتكاف على ممارسة الرياضة العبادية الطقسية، وبدأت حركة نشطة لإحياء تراث أبي حامد الغزالي[٦] وابن عربي والفلسفة اليونانية، فكتب المولي محسن الكاشاني (ت. ١٠٩١هـ) (المحجّة البيضاء في تهذيب الإحياء) أعاد فيها إنتاج فلسفة التصوف في مدونات الغزالي كما شرحها في (إحياء علوم الدين)، وابن عربي في (رسالة الخلوة)، الأمر الذي زاد في طعن فقهاء الشيعة عليه، فقال عنه الشيخ يوسف البحراني: «له مقالات التي جرى فيها على مذهب الصوفية والفلاسفة ما يكاد يوجب الكفر والعياذ بالله مثل ما يدل في كلامه على القول بوحدة الوجود، وقد وقعت على رسالة قبيحة صريحة في القول

بذلك، قد جرى فيها على عقائد ابن العربي الزنديق وأكثر فيها من النقل عنه وإن عبر عنه ببعض العارفين»[٧]، وقال عنه الخوانساري: «وكان يشبه مشربه مشرب أبي حامد الغزالي ويساوق سياقه ذلك السياق، بل اقتبس منه شاكلة كثير من مصنفاته واختلس منه سابلة غفير من تصرفاته وتظرفاته، كما استفيد لنا من التتبع لما كتبه مع تشتت موضوعاته»[٨].

وظهر ملا صدر الدين الشيرازي المعروف بـ(صدر المتألهين)، الذي، أشرب مذهب استوفي الفلسفي (العرفاني) السائد في عصره، وقد درس على الشيخ البهائي، ولكنه انقطع إلى درس فيلسوف عصره السيد الداماد، فحاول المزج بين أسس الفلسفة والدين، بين المشائية والإشراقية والإسلام. ولذلك اعتبرت كتبه في الأصول مرتكزة على قواعد الصوفية والفلاسفة.

ودخل الشيرازي في عزلة تامة لمدة خمسة عشر عاماً قضاها في قرية من قرى قم، متذرعاً بأنه «فلما رأيت الحال على هذا المنوال من خلو الديار عمن يعرف قدر الأسرار وعلوم الأحرار وأنه قد اندرس العلم وأسراره وانطمس الحق وأنواره وضاعت السيرة العادلة وشاعت الآراء الباطلة.. ضربت عن أبناء الزمان صفحاً، وطويت عنهم كشحاً.. إلى أن انزويت في بعض نواحي الديار، واستترت بالخمول والإنكسار منقطع الآمال، منكسر البال، متوفراً على فرض أؤديه وتفريط في جنب الله أسعى إلى تلافيه، لا على درس ألقيه ولا تأليف أنصرف فيه..»[٩]. وأصبح الشيرازي رمزاً من رموز التصوف، بل قطبه الأكبر، ويعلل الشيخ يوسف البحراني ذلك بقوله: «ولاشتهار مذهب التصوف في ديار العجم وميلهم إليه بل غلّوهم فيه صارت له المرتبة العليا في زمانه والغاية القصوى في أوانه وفاق عند الناس جميع أقرانه»[١٠].

وكرّس الشيرازي جهده الفلسفي للبرهنة على ضعف الأسس الفقهية

والعقدية التي اعتمد عليها الفقهاء الأصوليون في الإنخراط في سياسات الدولة الصفوية، فأكثر في كتبه من الطعن على الفقهاء ووصمهم بالجهل، وأخرجهم من زمرة العلماء، فقال عنهم: «إن ورعهم في أمور الدين واحتياطهم في عدم القول في مسألة شرعية بمجرد الظن والتخمين يكون أقل من ورع غيرهم واحتياطهم. هيهات! هذا من بعض الظن». وهو بهذا الطعن ينزع إلى تحقيق الذات، عبر انتحال صفة الفقيه الحقيقي، إذ يصبح الفلاسفة هم «في الحقيقة أولياء الله وقوام الدين وفقهاء شريعة سيد المرسلين»، وقد يشطّ في طعنه عليهم، إلى حد لا يرى للفقهاء شأناً في المعرفة والعلم والدين، إذ هو من جهة ينقدهم في تعظيمهم للفقه وتكريس جهودهم في استنباط الأحكام الشرعية، ومن جهة أخرى لا يرى من الجدير بالإنسان أن يصرف عمره فيه، ومن جهة ثالثة يقرّعهم لتهاونهم بالحكمة والفلسفة وأهلها، وهو لذلك لا يرضى بغير الحكمة علماً ولغير الحكماء علماء، ليخلص من ذلك كله للحكم على الفقهاء المجتهدون بالقول: «أكثرهم أشقى من الجهلاء»(١١).

وأخذ التراث الصوفي يروج في تلك الحقبة بما يخرج رجال الدين من ميدان السياسة إلى صوامع العبادة والعزلة(١٢). فقد نظّمت المذاهب الصوفية مراكز للتجمع الصوفي في أنحاء إيران وكانت تدعى بـ(خانقاه)، ويصف المحدث نعمة الله الجزائري ما يجري فيها: «وقد رأينا منهم في شيراز وقائع غريبة وأطوار عجيبة لا توافق إلا مذاهب الملاحدة والزنادقة..»(١٣).

وإجمالاً، شكّلت الصوفية نطاقاً ممتازاً لكبح الفعالية السياسية للفقيه، التي أدت إلى انكفاء رجال الدين وانحصارهم في مغالق الصوفية، فيما اشتغل فريق من العلماء بالرد على الإتجاه الصوفي في الدين.

وكان يسعّر من حملة الدولة الصفوية على التيار الأصولي دخول التيار

الإخباري كطرف جديد في الحملة، الذي رفع لواء محاربة المجتهدين رغم وقوفه بجانبهم في التصدي لكبح تمدّد تيار الفلسفة والتصوف، وتحوّل التيار الإخباري إلى مناهضة تدخّل الفقيه المجتهد في الدولة تحت لافتة إفراط المجتهدين في اسِتعمال الأصول العقلية(١٤).

وقد تنامى الخط الإخباري في بداية القرن الحادي عشر الهجري على يد الشيخ محمد أمين الاسترابادي (ت. ١٠٣٣هـ/ ١٦٢٤م)، المتحدّر في بداية تحصيله العلمي من مدرسة الإجتهاد والعقل في إيران والنجف إلى أن توطّن بالمدينة المنوّرة، المعروفة بكونها حاضنة لمدرسة الحديث في المستوى الإسلامي العام، ومن هناك ألّف الأسترابادي كتاب (الفوائد المدنية) للرد على المدرسة الأصولية الإجتهادية، وشجّع الميل للأخبار والروايات ورفض متبنيات الأصوليين العقلانيين، ويعتبر الكتاب في مجمله تقويضاً شاملاً لمبدأ الإجتهاد ولتيار الأصوليين معاً، تأسيساً على منافاة الإجتهاد للنصوص الواردة عن الأئمة وخروجاً عليها.

وفي الواقع، أن التيار الفلسفي الصوفي لم يفلح في هجومه العنيف في كسر شوكة الفقهاء، بمثل ما حدث في هجوم التيار الإخباري، والذي استطاع أن يهزّ بشدة بنيان التيار الأصولي العقلاني، ويزلزل قواعده، والسبب في ذلك بيّن. فالتيار الإخباري في محاجّاته يتحصّن عند المنابع الأصيلة للتشيع، فهو، بزعمه، يعتصم بكتاب الله وسنّة رسوله وأخبار المعصومين، ما يجعل خصمه الأصولي عارياً عن الشرعية، كونه يعوّل على هوى العقل، والطرق الإستدلالية غير المتّصلة بحبل العصمة، من قبيل مطالعة كتب العامة، أي السنّة، والتي نفذوا منها إلى «طعن الأخبار التي حكم القدماء بصحتها»(١٥)، وهو سلاحه شهره الاسترابادي، ثم توارثه كل الذين شاركوا في الطعن على المدرسة الاجتهادية منذ عصر المفيد وحتى ذلك الوقت، حيث أجمع الطاعنون على سياق واحد: اعتبار عمل

المتقدّمين مثل ابن الجنيد وبن أبي عقيل العماني والمتأخرين مثل العلامة الحلي والشهيد الأول والكركي والشهيد الثاني نسجاً على منوال الحنفية والشافعية[١٦].

وحقيقة الأمر، إن إحالة التشيع إلى نظام سياسي ودولة في العهد الصفوي على يد ثلة من الفقهاء المجددين قابله ظهور حركة متشدّدة تنبذ الإجتهاد وتمركز أصلي الكتاب والسنّة في الإطار التشريعي، كرد فعل احتجاجي على الإتجاه العقلاني المتنامي على يد الكركي وخلفه، ممن سعوا إلى مركزة العقل في توجيه الشريعة، وأخذ الواقع بعين الإعتبار عوضاً عن الإلتزام الحرفي بالنصوص، وهذه الحركة التقت بقصد أو خلافه في نفس السياق السياسي الذي اتبعه شاه عباس الصفوي لجهة تقليص نشاط المجتهدين، الذين يمثلوا مصدر تهديد كبير لسلطته المركزية.

ففي مقابل الإتجاه الأصولي العقلاني، والإتجاه الفلسفي الصوفي انطلقت حركة أخبارية موسوعية لإعادة الاعتبار للنص، فصدرت خلال تلك الفترة عدة موسوعات أبرزها: كتاب (الوافي) للفيض الكاشاني، و(وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة) لمحمد بن الحسن الحر العاملي، ثم صنّف الشيخ محمد باقر المجلسي (بحار الأنوار) أكبر موسوعة في مجال الحديث في تاريخ الشيعة حتى الآن، جمع فيها كل ما وقع بيده من أحاديث وروايات دون التفات لصحة أو سقم، أو لقوة أو ضعف سند الروايات، فكان يهدف من موسوعته قطع الطريق أمام الحركة الفلسفية العقلية والصوفية الكاسحة، المرتكزة على مدونات الفلاسفة الإغريق القدامى، والتي ستواري حال اتساعها تراث أهل البيت عليهم السلام، وهكذا وقف تمدّد الحركة الأصولية العقلية..

وبالفعل، حقّقت تلك الحركة العلمية وما رافقها من احتجاجات نجاحات باهرة، وكسب الخط الإخباري المناظرة بجدارة، فبدأ التيار

الأصولي يتآكل ويخلي مواقعه لحساب الحركة الإخبارية التي أخذت في الإنتشار، بإسناد السلطة الصفوية التي أصبحت تجني ثمار الصراع الإخباري ـ الأصولي، وتنظر بابتهاج إلى تهدّم بنيان الفقهاء المجتهدين الذين باتوا ينشدون وسائل دفاعية رصينة لدفع اتهامات الإخباريين، في وقت أصبح الخيار الإخباري المحافظ يكتسب مصداقية ومشروعية للعلماء والعامة سواء بسواء.

لقد عكس تنامي ظاهرتي التصوف والإخبارية بإسناد الإستبداد الصفوي في عهد الشاه عباس ظلالاً داكنة على طبيعة البحث الفقهي السلطاني، حيث نلحظ نكوصاً في حركة التجديد الفقهي الإمامي خلال تلك الحقبة، وبدأت تعلو الأصوات في الوسط الفقهي للمطالبة بتقويض الخط الأصولي العقلاني بوصفه خطأً إبتداعياً يتناقض وخط أهل البيت، مبنياً على أن الإجتهاد بدعة في الدين، وأن دين الله لا يصاب بالرأي وعقول الرجال، ولا بالمقاييس وأن أصل علم الأصول من غير خط أهل البيت ولم يرد به نص من الأئمة، بما يلزم الرجوع إلى الأخبار المروية عنهم، وقد تسبّبت تلك الحملة الضارية في تعثّر الفقه الإمامي التجديدي.

ومن الضروري لفت الانتباه إلى أن انكسار خط الفقهاء المجتهدينن لم يكن يفضي بالضرورة إلى تماهي الخط الإخباري في السلطة الصفوية، التي كانت تسعى إلى إعادة بناء شبكة تحالفاتها الداخلية والخارجية، في سياق بناء سلطة مركزية صارمة يمسك فيها السلطان الصفوي السلطتين الزمنية والروحية بيد واحدة، وهو هاجس راود رموز الخط الإخباري، الذين راقبوا مجرى أوضاع الدولة الصفوية والمحن التي كابدها الفقيه الأصولي في ظل السلطان الصفوي، الأمر الذي فرض على الفقيه الإخباري اتخاذ أقصى التدابير الاحتياطية والإبقاء على مسافة احترازية في العلاقة مع السلطة، بغرض كف شرور الدولة وأضرارها.

وتأكد هاجس الاستتباع للفقيه الإخباري من قبل الدولة الصفوية، في قصة محمد بن الحسن الحر العالمي (١١٠٤ ـ ١٦٩٣) مع الشاه سليمان الصفوي (تولى من ١٠٧٥ ـ ١١٠٦هـ/ ١٦٦٤م ـ ١٦٩٤م)، فقد تولى العاملي بعد هجرته من جبل عامل واستقراره في إيرن الأمور الحسبية مكرهاً بعد أن أبى مراراً قبول مشيخة الإسلام، وألزم نفسه بذلك «على وجه التقية»[١٧]، ولكنه انصرف إلى التدريس والتأليف في جمع الروايات الواردة عن الأئمة والتمسك بالأحكام التي تحملها أحاديثهم المروية عن ثقاة الرجال[١٨]، ورفض الانغماس في سياسة الدولة دون إثارة عداوة السلطان ضده، وكان يرى بأن الدولة الصفوية غير شرعية، فبالرغم من اعتقاده بالوجوب العيني لصلاة الجمعة، فقد رفض إقامتها وحجّته في ذلك: «لأنه إنما أمّ الناس من قبل الجائر»[١٩].

بالمقابل، جاءت المتغيرات السياسية في الدولة الصفوية في نهايات القرن الحادي عشر، لتعيد الاعتبار للفقيه الإخباري، الذي أريد تهميشه واستتباعه، في سياق مسعى الدولة الصفوية إلى إقامة سلطة مركزية وقادرة على ضبط الداخل وردع الخارج، إذ لم يحبط هذا المسعى كما ظهر لاحقاً حقيقة كون الفقيه هو البديل المرشح للحكم، وأن علماء المؤسسة الدينية الصفوية وإن قبلوا في مرحلة بناء الدولة بالشراكة السياسية واقتسام السلطة فإنهم في فترة تصدّع سلطان الصفويين أصبحوا حكاماً فعليين، وينهض هنا مثال الشيخ محمد باقر المجلسي (١٠٣٧ ـ ١١١٠هـ) وكان تولى منصب شيخ الإسلام بدار السلطنة بأصفهان، ورئيساً فيها بالرئاسة الدينية والدنيوية وإماماً للجمعة والجماعة[٢٠]، وقد تمّت على يده غلبة التشيّع على التصوّف سنة ١١٠٦هـ، لمّا أمر بموافقة الشاه حسين الصفوي بإجلاء الصوفية عن أصفهان العاصمة ومنع إقامة الأذكار وحرّم ممارسة كل تقليد يتّصل بالتصوّف[٢١].

وساهم المجلسي في إحياء وتنشيط عقيدة الإمامية بين الشيعة وفي داخل الدوائر الدينية المدرسية التي بدأت تجنح إلى التفسيرات العقلية والعرفانية بعيداً عن مصادر النص، ويشي كتاب (حياة القلوب) للمجلسي بأن ثمة جدالات مستحدِثة أو متجددة حول عقيدة الإمامة، تذكّرنا إلى حد كبير بالجدالات المبكرة التي أعقبت الغيبة الكبرى مباشرة والتي خاض فيها متكلمو الشيعة لإثبات جدارة الاعتقادات الشيعية، حول العصمة والنص وإشكالية الوصية والاختيار وباقي سلسلة المحاجّات الشيعية.

بل نكاد نجزم بأن المجلسي أعاد بعث أفكار وأحكام جيل المفيد والمرتضى والطوسي، بما في ذلك تعامل الشيعة مع السلطة في عصر الغيبة بما نصه: «إن في زمن عدم استيلاء الإمام الحق، فإن من الشفقة على الشيعة أن يظاهروا من يعتبر في حكم الإسلام لئلاّ يصيبهم الأذى..»[٢٢]. وهو رأي لا يشذ في مضمونه عن رأي المرتضي والطوسي في حكومة القهر والغلبة، باستثناء قوله «من يعتبر في حكم الإسلام» وهو تفريق ينطوي على غموض وإن بدا في ظاهره إيجابياً كونه يؤسّس لنمطين من السلطة في عصر الغيبة: من يعتبر في حكم الإسلام ومن يعتبر في حكم الكفر، وحتى مع عدم مشروعيتهما مطلقاً في زمن غيبة الإمام المعصوم ـ إلا أنه بالتأكيد سيكون التعامل مع كل منهما من جانب الشيعة تأسيساً على هذا التمايز متبايناً.

وربما تكشف السيرة العملية للمجلسي ما هو أهم من ذلك، إذ نجد في انخراطه في الدولة الصفوية ما يوحي بأنه كان على استعداد لخوض المعترك السياسي تحقيقاً لأغراض محدّدة وإن لم تصل إلى حد إطاحة السلطة أو استلامها، وقدّر للمجلسي معاصرة التحول السياسي الخطير في الدولة الصفوية بانتقال السلطة من صفي الثاني (ت ١٠٧٧هـ) إلى حسين الأول (ت ١١٠٥هـ)، وأفاد المجلسي من ضعف الشاه حسين الصفوي وقلّة

تدبيره. فصارت له الكلمة الفصل في الدولة، بكلمات أخرى، رجحت كفّة الفقيه على كفّة السلطان، وبلغت هيبة المجلسي منزلة عظيمة، ويصف يوسف البحراني أوضاع الدولة الصفوية بعد موت المجلسي بقوله «لمّا مات انتقصت أطرافها وبدا اعتسافها وأخذت في تلك السنة من يده قندهار، لم يزل الخراب يستولي عليها حتى ذهبت من يده ـ أي من يد السلطان الصفوي»(٢٣)، حتى جاء الأفغان إلى أصفهان وقتلوا السلطان(٢٤).

وفي واقع الأمر، أن تقهقر الدولة الصفوية بدأ من الناحية الفعلية بعد تربّع الشاه حسين الصفوي على العرش، فالسنوات العشرون من حكمه مرّت ـ على حد مالكوم ـ في ذلك الهدوء الذي يسبق العاصفة والتي انفجرت عام ١٧٢٠م عندما قام الأفغان تحت حكم محمود بغزو فارس، التي خضعت للسيطرة الأفغانية حتى عام ١٧٣٠م، وخلال هذه الفترة تعرضت فارس إلى غزو الروس تحت حكم بيتر الكبير، وعلاوة على ذلك بادر الأتراك في عام ١٧٢٥ بالإستيلاء على الأقاليم الشمالية الغربية من فارس.

وقد أشاعت التبدّلات الكبرى في فارس خلال هذه الفترة أجواء سلبية تتغذّى على الإحباطات والقنوط من النتائج الكارثية التي انتهت إليها الدولة الصفوية، وانسداد الأفق، فراحت الثقافات التبريرية تروج في أوساط السكّان، وتدهور المناخ الفكري التجديدي وأصاب حركة المناظرات العلميّة ركود قاتل، ما ساعد على تنشيط ورواج النزعة الإخبارية، والميل إلى الإنطواء على الذات، والخلود إلى كل موقف سلبي، ورفض كل موقف إيجابي يبعث الأمل ويحثّ على العمل، ويشرح محمد علي الطباطبائي السلوك الإخباري لدى نعمة الله الجزائري (ت١١١٢) وهو من أعلام المدرسة الإخبارية في إيران وتلميذ الشيخ محمد باقر المجلسي، يقول عنه ما نصه: «ولا غرو في سلوكه ذلك الطريق إذا لاحظنا في تلك

الأزمنة الغابرة، أعني أواخر الدولة الصفوية حيث رجع كوكب ذلك العصر الذهبي إلى الأفول وأخذ نجم العلم إلى القفول، وغلب على جمع من علماء الإمامية مشرب الإخباريين وأخذ الجمود يشتدُّ حتى تجاوز الحد..»(٢٥).



هوامش الفصل الرابع

(١) السيد محسن الأمين، أعيان الشيعة، حققه وأخرجه حسن الأمين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، ط١٩٨٣، المجلد السادس، ص٥٨.

(٢) بعد رحيل الشهيد الأول بدأ علماء جبل عامل الذي تخرجوا من حوزة الحلة وأسسوا حوزة نشطة في مناطق جبل عامل، ثم اضطروا للهجرة إلى إيران بعد قيام الدولة الصفوية إثر مقتل الشهيد الثاني في حوادث طائفية، وكتب على أيديهم ازدهار الحوزات الدينية في إيران وخصوصاً في أصفهان وطهران وتبريز ومشهد.

(٣) أنظر: السيد محسن الأمين، أعيان الشيعة، مصدر سابق، ج٦، ص٦٠.

(٤) المصدر السابق، وكتب الشيخ حسين عبد الصمد رسالة بعنوان (العقد الطهماسبي) قال فيها: «ومما يتحتم فعله في زماننا صلاة الجمعة»، وكان يقول بهذا الرأي «الدفع تشنيع أهل السنة» نقلاً عن الفيض الكاشاني ـ الشهاب الثاقب، مصدر سابق، ص٥١.

(٥) يقول البهائي في (الكشكول): «لو لم يأت بي والدي ـ قدس الله روحه ـ من بلاد العرب إلى ديار العجم ولم يختلط بالملوك لكنت من أتقى الناس وأعبدهم وأزهدهم لكنه طاب ثراه أخرجني من تلك البلاد وأقام في هذه الديار». بهاء الدين العاملي، الكشكول الكامل، تقديم الدكتور محمد بحر العلوم، دار الزهراء، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، ج١، ص٩.

(٦) نلحظ هيمنة مصنّفات أبي حامد الغزالي بنزوعه الصوفي كما بدا واضحاً في (إحياء علوم الدين) على مدونات علماء الشيعة في مجال الأخلاق. فقد ذكر الفيض الكاشاني في مقدمة كتابه (الحقائق في محاسن الأخلاق) «.. إني أذكر بعون الله تعالى في هذا الكتاب من أسرار الدين، ما يرتقي به من كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد إلى معارج اليقين، وإنما أخذته من كتاب الله تعالى وسنّة سيد المرسلين وأحاديث الأئمة المعصومين، وأضفت إليه ما وجدت من كتب علماء الدين، ولا سيما كتاب (إحياء علوم الدين) لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي مما يصلح لأن يكون بياناً لمبانيه وتفسيراً لمعانيه بتقرير أتقن، ومزيد متقن..». أنظر: المصدر، دار البلاغة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٩، ص١١.

(٧) الشيخ يوسف البحراني، لؤلؤة البحرين، مصدر سابق، ص١٢١.

(٨) الخوانساري، روضات الجنات، مصدر سابق، المجلد السادس، ص٧٥.

(٩) الشيرازي، ملا صدرا، الأسفار الأربعة، طهران، ١٩٤٦، ج١، المقدمة.

(١٠) الشيخ يوسف البحراني، لؤلؤة البحرين، مصدر سابق، ص١٢٢.

(١١) محسن الأمين، أعيان الشيعة، المجلد التاسع، ص٣٢٩؛ عن رسالة المبدأ والميعاد للملا صدرا، ص٢٧٨.

(١٢) ونلحظ أيضاً من مجمل كتاب (المحجة البيضاء في تهذيب الإحياء) للمولي محسن الكاشاني شرحاً وتنقيحاً لكتاب أبي حامد الغزالي، إلا أن الكاشاني لم يتجرّد في تنقيحه فثبت بعض آراء الغزالي سيما في مجال تعرّضه لفوائد العزلة وهي: ١ ـ الفراغ للعبادة والفكر، ٢ ـ التخلّص من المعاصي الناشئة عن الإختلاط، وحصرها في أربعة: الغيبة، الرياء، السكوت عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومسارقة الطبع من الأخلاق الرديّة والأعمال الخبيثة التي يوجبها الحرص على الدنيا. ٣ ـ الخلاص من الفتن والخصومات وصيانة الدين والنفس عن الخوض فيها والتعرض لأخطارها وقلما يخلو (هكذا) البلاد عن تعصبات وفتن وخصومات، فالمعتزل عنهم في سلامة من ذلك. ٤ ـ الخلاص من شر الناس. ٥ ـ أن ينقطع طمع الناس عنك وينقطع طمعك عن الناس. ٦ ـ الخلاص من مشاهدة الثقلاء والحمقى ومقاساة حمقهم وأخلاقهم فإن رؤية الثقيل هي العمي الأصغر. أنظر: المصدر حققه وعلّق عليه علي أكبر الغفّاري دفتر انتشارات اسلامي، مطبعة حيدري، قم ـ إيران، ط٢، ج٤، ص١١ ـ ٢٥.

(١٣) نعمة الله الجزائري، الأنوار النعمانية، مصدر سابق، ج٢، ص٢٨٤.

(١٤) حصر الشيخ يوسف البحراني الفروق بين المجتهدين والأخباريين في ثمانية، وأهمها ما يلي: ١ ـ أن المجتهدين يوجبون الإجتهاد، ويذهب الأخباريون إلى حرمته. ٢ ـ يقول المجتهدون: أن الأدلة عندنا أربعة: الكتاب والسنة والإجماع والعقل، فيما لا يقول الأخباريون إلا بالأولين (الكتاب والسنّة) ويقتصر البعض منهم على الثاني فقط. ٣ ـ يُصنِّف المجتهدون إلى (صحيح، حسن، ضعيف، موثّق) فيما يكتفي الإخباريون بصنفين فقط (صحيح وضعيف). ٤ ـ يحصر المجتهدون الرعيّة في صنفين: مجتهد ومقلّد، فيما يرى الأخباريون أن الأمة كلها مقلّدة للمعصوم عليه السلام ولا يجوز لها الرجوع إلى المجتهد. أنظر: فرج العمران، الأصوليون والأخباريون فرقة واحدة، المطبعة الحيدرية، النجف، ١٣٧٦، ص١٩.

أنظر: الخوانساري، روضات الجنات، مصدر سابق، ج١، ص١٣٦، عن الشيخ عبد الله بن صالح السماهيجي، منية الممارسين في أجوبة سؤالات الشيخ ياسين.

(١٥) الشيخ حسين شهاب الدين الكركي العاملي، هداية الأبرار إلى طريق الأئمة الأطهار ﷺ، مطبعة النعمان، النجف، ١٣٩٦هـ، ص٣٠٧.

(١٦) أنظر: المصدر السابق، ص١٠ ـ ١١. وأيضاً: السيد نعمة الله الجزائري، منبع الحياة وحجية قول المجتهد من الأموات، مؤسسة الأعلمي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠١هـ.

(١٧) الشيخ عبد الله السماهيجي، إجازة ناصر الجارودي، مخطوطة، (د.ت)، مصدر سابق، ص٢٣.

(١٨) وجيه كوثراني، الفقيه والسلطان، مصدر سابق، ص١٦٣.

(١٩) السماهيجي، المصدر السابق، ص٢٣. ويمكن تحصيل خلفية قرار العاملي برفض إقامة الجمعة من خلال بيانه لرواية زرارة بن أعين عن الإمام الباقر عليه السلام: «تجب الجمعة على سبعة من نفر المسلمين ولا جمعة لأقل من خمسة من المسلمين أحدهم الإمام فإذا اجتمع سبعة ولم يخافوا أمّهم بعضهم وخطبهم». فبالرغم من كون العاملي أخبارياً ينفي مشروطة وجود الإمام المعصوم في وجوب صلاة الجمعة، إلا أنه يرى شرط الأمن ويقول في تفسير هذه الرواية: «ويدل على ذلك جميع ما دل على الوجوب من القرآن والأحاديث المتواترة الدالة بعمومها وإطلاقها مع عدم قيام دليل صالح لإثبات الاشتراط وما تضمن لفظ الإمام من أحاديث الجمعة المراد به إمام الجماعة مع قيد زائد وهو كونه يحسن الخطبتين ويتمكن منها لعدم الخوف وهو أعمّ من المعصوم كما صرح به علماء اللغة وغيرهم كما يفهم من إطلاقه في مقام الإقتداء والقرائن على ذلك كثيرة جداً والتصريحات بها يدفع الاشتراط أيضاً كثيرة وإطلاق لفظ الإمام هنا كإطلاقه في أحاديث الجماعة وصلاة الجنازة والإستسقاء والآيات وغير ذلك من أماكن الإقتداء في الصلاة وإمكان المراد به هنا اشتراط الجماعة..». أنظر: وسائل الشيعة، ج٧، الباب ٥، ص٣١٠، رواية ٩٤٣٦.

(٢٠) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء، بيروت ـ لبنان، ١٩٨٣، ج٠، (الكتاب والمؤلف)، ص٣٨.

(٢١) د. كامل مصطفى الشيبي، الطريقة الصفوية ورواسبها في العراق المعاصر، مكتبة النهضة، بغداد ـ العراق، ١٩٦٧، ص٣٤.

(٢٢) محمد باقر المجلسي، حياة القولب، طبعة حجرية، إيران، ١٩٠٩، ج٣، الباب الأول، ص٤٩.

(٢٣) يوسف البحراني، لؤلؤة البحرين، مصدر سابق، ترجمة محمد باقر المجلسي.

(٢٤) الميرزا محمد بن سليمان التنكابني، قصص العلماء، مصدر سابق، ص٢٢١.

(٢٥) نعمة الله الجزائري، الأنوار النعمانية، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط٤، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، مقدمة محمد علي القاضي الطباطبائي، ج١.

الفصل الخامس

ولاية الفقيه
في العهد القاجاري

انتهى المطاف بالدولة الصفوية إلى وقوعها عرضة للتفكّك، من قبل الأفغان والروس والأتراك العثمانيين، نظراً لغياب وجود شخص قادر على حفظ الوحدة الوطنية الإيرانية، ودرء التهديدات الداخلية والخارجية المحدقة بالدولة، فلم يبق من السلالة الصفوية الحاكمة سوى طفل في المهد يسمى (الشاه عباس الثالث)، يفتقر إلى حاشية قادرة على السير بالدولة، فانبرى نادر شاه الأفشاري عام ١١٣٢هـ/ ١٧٢٠م للدعوة لاستعادة قوة الدولة الصفوية باسم هذا الطفل، ولمّا تمكّن من استرجاع معظم المناطق المسلوخة، ووحّد البلاد الفارسية تفرّد بالحكم وأعلن نفسه شاهاً على فارس عام ١١٤٨هـ/ ١٧٣٦م، واتخذ من مدينة مشهد عاصمة لمملكته.

وحاول نادر شاه المتحدر من أصول سنية تسوية أزمة العلاقات الإيرانية التركية، بتقليص نفوذ رجال الدين في الدولة، والقضاء على الفوارق المذهبية، وعقد مؤتمراً في النجف يضمّ علماء الفريقين لهذا الغاية.

ولكن عهد نادر شاه، إتّسم بالتشدّد والقسوة وخصوصاً مع علماء الدين، فاغتيل عام ١٧٤٧م، وخلفه عادل شاه الذي انتزع أخوه الحكم منه بعد عام واحد أي ١٧٤٨م. وظهر في هذه الفترة كريم خان زند، زعيم إحدى القبائل البدوية من عرب فارس، ولقّب نفسه بالوكيل، واستطاع

بهدوء أن يسيطر على رقعة واسعة شملت الجزء الأكبر من فارس، الذي أخضع تماماً عام ١٧٥١، وجعل من شيراز عاصمة لملكه، وشهدت البلاد الفارسية في عهده جوّاً من الهدوء والاستقرار، ما لبث أن مرّت فارس فور موت كريم زند عام ١٧٧٩م بسلسلة صراعات داخلية هدّدت وحدة فارس، أي بموت لطف علي خان الذي وضعت وفاته نهاية للحكم الزندي، عام ١٢٠٢هـ/ ١٧٨٨م.

وخلال هذه الفترة التاريخية الحرجة، لم تشهد الساحة الإيرانية استقراراً اجتماعياً وسياسياً، ما عزّز الميول الإنعزالية التي انبعثت مع انهيار الدولة الصفوية وتواصلت مع تدهور الأوضاع السياسية التي أعقبت أفول الدولة الصفوية، ونشوب الصراعات الداخلية والغزو الخارجي.

وسنجد أن موجاً صوفياً إنطلق خلال هذه الفترة، تحرّكه مصنّفات الملا أحمد مهدي النراقي (ت١٢٠٩) والشيخ أحمد زين الدين الأحسائي (١١٧٣ ـ ١٢٤٦هـ/ ١٧٥٣ ـ ١٨٢٦م)، اللذين نشّطا تراث الصوفية والمشائية. فخصص النراقي كتاب (جامع السعادات) الصادر عام ١٢٠٧هـ لشرح الفلسفة الإشراقية، كما بنى ابنه المولى محمد (ت. ١٢٤٩هـ) قبل أن ينحو منحى أستاذه جعفر كاشف الغطاء كتابه (معراج السعادة)، وهو شرح على كتاب والده سالف الذكر، بناه على مبادئ الفلسفة الإشراقية وكتاب (إحياء علوم الدين)، وحسب تقييم الشيخ رضا المظفر لطريقة النراقي/ الأب، أنه «ارتشف من مدرسة الإشراقيين.. وبنى مؤلفه من أوله إلى آخره على نظرية الوسط والأطراف في الأخلاق تلك النظرية الموروثة من الفلسفة اليونانية»[١].

وأعاد النراقي دعاوى سلفه من المتصوّفة التي تحث على العزلة والخلوة كتقريره «إعلم أن من بلغ مقام الأنس، غلب على قلبه حبُّ الخلوة والعزلة عن الناس، لأن المخالطة مع الناس تشغل القلب عن التوجه التام

إلى الله» وأكّد على عزلة العلماء إذ «كيف يجوز أن يقال: أن العزلة أفضل لشخص جاهل لم يتعلم شيئاً من أصوله وفروعه، ولم يقرع سمعه علم الأخلاق، ولم يميّز بين فضائل الصفات ورذائلها، فضلاً عن أن تحصل له التخلية والتصفية»(٢).

ويرد الشيخ رضا المظفر طغيان التصوف خلال هذه الفترة إلى سبب سياسي بما نصه: «إن أهم الأسباب التي نستطيع الوثوق بها هو الوضع السياسي والاجتماعي اللذان آلت إليهما البلاد الإسلامية.. من نحو التفكك واختلال الأمن في جميع أطراف البلاد والحروب الطاحنة بين الأمراء والدول، لا سيما بين الحكومتين الإيرانية والعثمانية، وبين الإيرانية والأفغانية، تلك الحروب التي اصطبغت على الأكثر بصبغة مذهبية. وهذا كله مما يسبب البلبلة في الأفكار والإتجاهات وضعف الروح المعنوية»(٣).

ويربط المظفر الذي يصدر عن خلفية أصوليّة صلبة بين طبيعة الأوضاع السياسية وطغيان التصوف والإعتزال بالنظر إلى المناخ الفكري (والفلسفي حصراً) السائد، بأسلوب أقرب إلى تحليلات علم النفس الاجتماعي، ففي الأولى يقول «توجب الحوادث ضعف ارتباط رجال الدين بالحياة الواقعية والإنصراف إلى الزهد واليأس من الإصلاح وتتخذ شكلاً صوفياً على أنقاض الفلسفة الإشراقية الإسلامية التي سبق أن دعى لها ملا صدرا إضافة إلى مساندة السلطة الصفوية لدعوة التصوّف التي أمدتها سراً».

ويقوّم المظفر إستناداً إلى أساسيات الظاهرة الصوفية سالفة الذكر في تحليل منطقي متقن، طبيعة نشأة الظاهرة الإخبارية بما نصّه «يحدث رد فعل لهذا الغلو التصوف فينكر على الناس أن يركنوا إلى العقل وتفكيره، ويلجأ إلى تفسير التعبّد كما جاء به الشارع المقدس بمعنى الإقتصار على الأخبار الواردة في الكتب الموثوق بها في كل شيء والجمود على ظواهرها. ثم يدعو الغلو هؤلاء إلى ادّعاء أن كل تلك الأخبار مقطوعة الصدور على ما

فيها من اختلاف. ثم يشتدّ بهم الغلو، فيقولون بعدم جواز الأخذ بظواهر القرآن وحده، من دون الرجوع إلى الأخبار الواردة، ثم ضربوا بعد ذلك علم الأصول عرض الجدار، بادعاء أن مبانيه كلها عقلية لا تستند إلى الأخبار، والعقل ابتداءً لا يجوز الركون إليه في كل شيء، ثم ينكرون الإجتهاد وجواز التقليد، وهكذا تنشأ فكرة الأخبارية الحديثة..»(٤).

وقد حقّقت الفكرة الأخبارية رواجاً واسعاً تنشّطها مصنّفات الأسترابادي، التي حظيت بترحيب واسع في العراق، فيما استعان بعض علماء إيران بمصّنفات الأسترابادي لمواجهة خصومهم علماء جبال عامل من التيار العقلاني الأصولي، الذين استأثروا بالسلطة الدينية في العهد الصفوي، وهكذا تفوق الخط الأخباري على الخط الأصولي الذي أخذ في الإنحسار تدريجاً خلال القرنين الحادي عشر والثاني عشر الهجريين، ولم يبدأ تفكيك طوق الأخبارية إلا بعد ظهور مدرسة كربلاء بريادة الشيخ محمد باقر البهبهاني (١١١٨ ـ ١٢٠٨) المعروف بـ آغا البهبهاني، والذي شنّ هجوماً عنيفاً على الخط الأخباري وقاد معركة مفتوحة وشاملة ضد معتقدات الأخبارية.. معركة تتسم في الغالب بالتشدّد، كرد فعل احتجاجي على الاسترابادي، بالرغم مما اتّسم به القطب الأخباري الأبرز حينذاك الشيخ يوسف البحراني (ت. ١١٨٦هـ)، من اعتدال، ظهر في وقوفه الصلب ضد تشنيعات الاسترابادي على الأصوليين، كما ظهر أيضاً في رفضه تبني موقف مماثل لموقف البهباني القاضي بتحريم الصلاة خلف الشيخ يوسف البحراني، فيما كان موقف الأخير يقول بالحليّة، تأسيساً على تباين وجهات النظر الفقهية كما أسلفنا.

والحال، أن البهبهاني كان يسعى إلى إعادة الإعتبار للخط الأصولي، الذي أفل نجمه قرابة قرنين من الزمن، فصنّف الردود على مؤلفات الأخبارية، ومن أبرزها (الفوائد الحائرية) قوّض فيه أدلّة الأسترابادي في

نقد المنحى العقلاني في تاريخ الفقه الشيعي، وكتب على يده استئصال الخط الأخباري، حتى اعتبره بعض علماء الشيعة بأنه مروّج المذهب في رأس المئة الثانية عشر(٥)، وقد انعكست هزيمة الأخبار فقهياً وسياسياً على المدرسة الأصولية التي بدأت تتعافى تدريجاً بعد أن تمّت تصفية خصم عنيد، لتفتح الباب أمام حركة تجديدية نشطة، يقودها تلاميذ البهبهاني مثل الشيخ جعفر كاشف الغطاء، وستكون هذه المدرسة قادرة على بحث موضوعات أشد حساسية وأهمية في الحقل الفقهي السلطاني الشيعي، بعد أن تحرّرت من هاجس الإخباريين، وخصوصاً بعد أن فقد صراعهم مع الأصوليين المبررات العلمية الكافية، فقد أشبعت الحاجة إلى وضع موسوعات حديثية جديدة، ولم يبق سوى الإستفادة منها في عمليات الإستنباط(٦).

وسيبدأ فصل جديد من الصراع الأخباري ـ الأصولي، مع قيام الدولة القاجاري(٧) بقيادة آقا محمد خان الذي توّج ملكاً عام ١٢١٠هـ، اقتفى سيرة التشيع الصفوي، ورفض أن يلبس تاج نادر شاه لكثرة جواهره وزخرفته «واكتفى بتقلّد السيف الذي كان ملوك الدولة الصفوية يتقلّدونه ودلّ ذلك على احترامه للعقائد الشيعية»(٨)، ولكنه قتل بعد عام من تتويجه، فساد الإضطراب، وكثر الشغب بعد انحلال الجيش، حتى عاد فتح علي شاه من شيراز إلى طهران، وأعاد الأمور إلى نصابها، ثم توّج ملكاً عام ١٢١٢م، وشهد عهده نهضة علمية زاخرة.

وقد ورثت الدولة القاجارية (١٧٩٥ ـ ١٩٢٥) في تمثّلها تجربة الشاه عباس الصفوي، جميع مساوئ الصفويين، وأخطرها، التبعية للغرب، والإستبداد الداخلي، والتعصّب المذهبي، فأقرّت تمذهب الدولة والسير بسيرة التشيع الصفوي رغم تحذّر المؤسسين من أصول سُنيّة، وذلك لنفس

الغاية التي سعى إليها الصفويون ممثلة في تحصيل الشرعية. وتالياً إستقرار السلطة.

ولكن السمة المحدّدة للتمذهب القاجاري، ينظر إليها في ضوء العلاقة الجدلية بين الدين والدولة، ففي حين كان الدين وثيق الصلة بالدولة الصفوية، من حيث كونها دولة دينية أو بالأحرى تحمل إدّعاءات دينية محددة، ومن جهة ثانية هي دولة ذات رسالة مذهبية تبشيرية واضحة، فإن حركة الدين في إيران القاجارية تقع خارج نطاق حركة الدولة، أي ظل الدين ينشط بفعالية مستقلة وعلى أفق واسع وسط الفئات الإجتماعية، ولذلك فإن الدولة القاجارية لم تحمل رسالة دينية أو مذهبية محددة، وإن أظهرت إدّعاءً مذهبياً من نوع ما كتشجيع بناء المراقد الشيعية(٩)، إنعكس هذا بدرجة ملحوظة على علاقة الدولة بالعلماء، وإجمالاً ترتكز قدرة الدولة القاجارية في استتباب السلطة على اتساع قاعدة التحالف المحلية والخارجية، وما لا يخفى يشكل العلماء والتجار وزعماء القبائل في الساحة المحلية أقنية سياسية فاعلة، بحكم سيطرتهم على شبكات واسعة من التكتلات القبلية والمدينية، والتي قد تتحول بإجراء تبدّل في الوجهة العامة إلى قوى سياسية مرشّحة للإنقضاض على الدولة، وإذ ذاك لا بد من التحالف معها، أو استرضائها في الحد الأدنى، وهكذا قرر القاجاريون استيعاب العلماء ضمن المؤسسات الدولتية القاجارية، وإن تردّدوا في ترجيح أي من الخطين: الأصولي والأخباري، وكان أمام أقطاب الخطين فرصة إثبات الجدارة وكسب ثقة الحاكم القاجاري.

وسنواجه في ظل معطيات العلاقة بين الفقيه والسلطان القاجاري، ذات الإشكالية القديمة المتّصلة بحدود العلاقة بين الفقيه والدولة، والمساحة المقررة لحركة الفقيه في المجال السياسي. فقد ثبت سلفاً أن إقرار الدولة الصفوية المذهب الاثني عشري مذهباً رسمياً للدولة، كان يسترعي المزج

بين السلطتين الزمنية والروحية، وانتقال ما هو روحي إلى ما هو زمني، وحينئذٍ نستحضر النتيجة النهائية في علاقة الفقيه بالدولة الصفويّة، فإذا كانت الأخيرة حقّقت بالتحالف مع علماء الشيعة نجاحاً باهراً في إضفاء الشرعية على نظامها السياسي، عن طريق الجمع بين المسوّغات السياسية لاستمرار الدولة وبين الشرعية الدينية التي تضفى على تلك المسوغات إنطلاقاً من إشراك الديني في السياسي، فإن علاقة العلماء بالدولة القاجارية، لم تسفر عن نتائج مماثلة، كونها لم تركن على الدوام إلى التبعية بتبرير ممارسات السلطة ومواقفها بناء على النظرة التقليدية الشائعة لعلاقة الفقيه بالسلطان، وإنما ظلّت العلاقة في مضمونها علاقة تجاذب يحاول كل طرف الإفادة من الآخر لإيصال رسالته، ونشير هنا إلى أن الدولة الصفوية نبّهت وبدرجة فعّالة علماء الشيعة المتأخرين إلى أن وجود الدولة بمنأى عن سلطانهم مخالف للدين والعقيدة، إذ أن غيبة الإمام بحسب الواقع الجديد تفرض نيابة العلماء عن الإمام في بعض شؤون الإدارة والحكم، وهو رأي بات مطروحاً بصورة واضحة وسط علماء الشيعة في تلك الفترة، وربما كان تشجيع الصفويين في إطار المسعى الحثيث لتخفيف حدة الموقف الفقهي الإمامي من الطبيعة الإغتصابية للدول الناشئة في عصر الغيبة يدخل عاملاً رئيساً على تبلور هذا الرأي، وعلى إشراك العلماء في السلطة، وتالياً دفعهم للتجديد في الفقه الإمامي بما يتناسب وطبيعة تلك الشراكة.

وانطلاقاً من هذا الوعي الفقهي ـ الإمامي الجديد، دخل فقهاء الشيعة الميدان السياسي بدرجة عالية من الثقة والمسؤولية، وهو أمر تنبّه له القاجاريون، الورثة التاريخيين للصفويين، وبدأوا يشجعون المنحى القريب إلى نزعتهم التسلطية، والحد من تأثيرات النزعة العقلانية التحررية في الفكر الشيعي، وترسيخ الفكر الإنعزالي الصوفي، كما ظهر في النشاطية

الفعّالة لمصنفات الشيخ أحمد زين الدين الأحسائي الذي كتب على يده انبعاث التراث الفلسفي الإغريقي. وقد تلقى الشيخ أحمد علومه على يد الشيخ حسين العصفور، من علماء الأخبار في البحرين، ثم هرب إلى العراق أعقاب الحملةِ السعودية على الأحساء عام ١٧٩٠م، والتزم خطاً صوفياً وفلسفياً متطرّفاً، فأصبح من دعاة الكشفية والمشاهدة ووحدة الوجود والإشراق، وكان يقول بالتفويض[١٠] وهذا ما أدّى إلى تكفيره، وقد أصدر السيد مهدي بن السيد علي الطباطبائي فتوى بتكفيره وأعلنها في المسجد وجاء فيها «ظهرت في هذا العصر ذئاب تلبس لباس الغنم تفسد دين الناس وهو الشيخ أحمد الإحسائي ومن تبعه وهم كفار»[١١] ثم شاع تكفيره في أرجاء إيران والعراق.

وكان الشيخ زين الدين الأحسائي أقام في كرمنشاه، وخصّه ركن الدولة الميرزا محمد علي كل عام بالأعطيات، وكان مقرّباً لدى فتح علي شاه، الذي دعاه للإقامة في طهران، في سياق خطة لتطوير الحركة الصوفية الإشراقية داخل التشيع بما يتيح له فرصة وقف تمدّد التيار الأصولي الاجتهادي المهيئ للعب دور سياسي احتجاجي سواء داخل الدولة أو في مراكز الاستقطاب الشيعي، (النجف وكربلاء بوجه خاص) ورغم فشل مساعي فتح علي شاه إلا أن تأثيرات الحركة الصوفية والإشراقية التي انبعثت في زمان القاجاريين ظلت فاعلة في التعليم الديني المدرسي لدى الشيعة.

وعلى أية حال، فقد نجح التيار الأصولي في تقويض أية محاولات لتهميشه، منذ أحاطت موجة عارمة من التفكير والتشهير بالشيخ زين الدين الأحسائي، إنطلقت من قزوين واتّصلت بباقي المناطق الإيرانية، فاضطر للرحيل إلى العراق ومنه إلى الحجاز، وتوفي في طريقه إلى المدينة المنورة في ١٢٤١هـ، وحمل الراية من بعده تلميذه السيد كاظم الرشتي (ت

١٢٥٩هـ/ ١٨٤٣م) الذي حاول ترسيخ العقيدة الكشفية (نسبة إلى الكشف والإلهام الغيبي) ولكن جرى تحييدها بفعل موجة التكفير التي أحاطت بأستاذه الأحسائي، الأمر الذي أبقاها محاصرة في مناطق وفئات هامشية، وبذلك أُغلقت واحدة من الجبهات الساخنة في الوسط الديني الشيعي.

ومع بدايات القرن التاسع عشر الميلادي دخل الأخباريون والأصوليون في سجال فقهي تحركه أغراض سياسية محددة. ويتمحور السجال حول النص والإجتهاد، وحمل راية الأخبار الميرزا محمد الأخباري (قتل عام ١٢٣٢هـ/ ١٨١٦م)، وكان يعد باب الإجتهاد مقفلاً منذ غيبة الإمام المهدي، فيما حمل الشيخ جعفر كاشف الغطاء راية الأصوليين، وكان يرى بأن حق الإجتهاد مكفول لكبار العلماء الحائزين على ملكة الاجتهاد، فصنّف كتاباً بعنوان (الحق المبين في تصويب المجتهدين وتخطئة الأخباريين)، فرد عليه الميرزا محمد بكتاب آخر عنوانه (الصيحة بالحق على من ألحد وتزندق)، فردّ عليه الشيخ جعفر كاشف الغطاء بكتاب أسماه (كشف الغطاء عن معائب ميرزا محمد عدو العلماء) وأرسله إلى السلطان فتح علي شاه القاجاري، شنّع فيه على الميرزا الأخباري، الذي التجأ بالملك خوفاً على نفسه، وفراراً من القتل، بعد أن أسرف في طعنه على العلماء كما ذكر الشيخ كاشف الغطاء في خطابه لأهل طهران بقوله: «ميرزا محمدكم لا مذهب له» وفيها ذكر: «أنه نسب شيخنا المعظّم إلى الأمويّة، ونسب إلى السيد محمد الكاظمي الفقيه المتورّع الرباني تحليل اللواطة وأمثال ذلك..»[١٢].

وخاض علماء المدرستين الأصولية والأخبارية سباقاً محموماً لجهة كسب ثقة السلطان القاجاري وإثبات الجدارة بالشراكة السياسية، وكان الإجتياح الروسي لشمال إيران امتحاناً صعباً لكل من الأصوليين والأخباريين. فقد وعد الميرزا الأخباري فتح علي شاه بأن يأتي له برأس

قائد الجيوش الروسية خلال أربعين يوماً شريطة إعلان المذهب الأخباري مذهباً رسمياً للدولة القاجارية، فوافق الشاه وجاء الميرزا برأس القائد الروسي إلى فتح علي شاه، قال الميرزا: قد وفيت بوعدي فعليك الآن أن تفي أنت بوعدك، فجمع السلطان أمناء الدولة ليسترشدهم في ذلك، وننقل هنا ما أسرّه أمناء الدولة للسلطان، يوفر فيه الجهد لمعرفة طبيعة المقايضة السياسية بين السلطان القاجاري والميرزا، «إن مذهب المجتهد كان من زمان الأئمة واستمر إلى الآن وهم محقون ومذهب الأخباري نادر وضعيف والناس في أول زمان السلطنة القاجارية لا يتمكنون من العدول عن المذهب ولعله يوجب اختلال حال الدولة ويثور الناس على السلطان إضافة إلى أنه قد تحصّل بينك وبين الميرزا محمد مشكلة ويصانع خصمك ويتعامل معك كما تعامل مع «اشبختر» الروس. فالمصلحة أن تعطيه مالاً وتعتذر منه وتحكم بذهابه إلى العتبات المقدسة ليسكن هناك فإن وجود مثل هذا الشخص في ظل العرش ليس في صلاح الدولة»[١٣]، فامتثل السلطان لاقتراح أمناء الدولة، واعتذر من الميرزا وأعطاه مالاً وسيّره إلى العتبات المقدسة في العراق.

ومن الجانب الأصولي برز الشيخ جعفر كاشف الغطاء (ت. **١٢٢٨هـ**)، فبالغ في التقرّب من الدولة القاجارية وخصّها بالإطراء والمديح ما ظهر من بليغ كلامه في فاتحة كتابه (كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء) حيث نجد وصفاً له بعد دخوله إيران بما نصه «إلى أن دخلت في مملكة صفي فيها ذهني، وارتفع بحمد الله عند حلولي فيها همي وحزني حيث لم أر شاكياً ولا شاكية، ولا باكياً ولا باكية، بل جميع الرعايا بين داع وداعية، ورأيت العلماء قد ارتفع مقدارهم وعلت بعد نهاية الرخص أسعارهم، بأيام دولة فاق ضوئها ضوء القمر فانجلت في أيامها الغبرة عن وجوه البشر. دولة أدام الله أيامها وقوامها على رغم أنف من طغى وفجر، وتجبّر وتكبّر، وما

آمن بل كفر، الدولة المحميّة بحماية ملاّك القضاء والقدر وبشفاعة خاتم الأنبياء والمرسلين سيد البشر دولة الطائفة الفائقة من تقدم السلاطين ومن تأخر، التي شاع صيتها في جميع الممالك وأطراف الأرض دولة القجر (= القاجار) لا زالت محمية بحماية الله من كل بؤس وضرر..»[١٤].

كما خصّ فتح علي شاه بكلمات الإطراء والتبجيل، أولاً: لمجالسته العلماء، وثانياً: لتقديمه له على غيره «وقدّمني من غير قابلية على جميع الأمثال والأقران» فخصّه بالثناء والدعاء «فكان اسمه الفتح مضافاً إلى علي وعلي مضافاً إليه، لا زال في حماية الملك الديّان حتى تتصل دولته بدولة مولاه ومولاي ومولى الإنس والجان صاحب العصر والنصر والأمر والنهي صاحب الزمان»[١٥]، وهنا يسترشد كاشف الغطاء بمقدمات المرتضى في (الانتصار) والطبرسي في (أعلام الورى) والعلامة الحلّي في (مفتاح الكرامة) وغيرهم، وكأنّه يستدعي من سيرة فقهاء الشيعة أنموذجاً يقتفي أثره ويحقّق ذاته من خلاله.

وقد استغل الشيخ جعفر كاشف الغطاء حادثة الغزو الروسي لإيران لتمتين الروابط بالسلطان القاجاري، فسارع إلى تصنيف كتابه (كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء) ليكون عربون العلاقة «لم يكن لي محرك على تصنيفه لولاه»[١٦] وأورد في باب (الاجتهاد) آراء جديدة في نيابة الفقيه[١٧]، كما أجاز لفتح علي شاه بالحكم والجهاد بالنيابة عنه بوصفه نائباً عن الإمام والإنفاق على الحرب من خراج الأرض والزكاة[١٨]، واشترط عليه مقابل تفويض بالحكم نيابة عنه أن يقيم مؤذّناً على كل فوج عسكري، وأن يجعل على كل فوج إماماً للصلاة، وأن يخصص يوماً في الأسبوع لوعظ الجنود وإرشادهم.

وشارك من أقطاب المدرسة الأصولية أيضاً، زعيم الحوزة العلمية في قم، وأحد أقطاب المدرسة الأصولية المبرّزين المحقق أبو القاسم القمي

(ت. ١١٨٣) صاحب كتاب (القوانين في الأصول) و(جامع الشتات في الفقه)، وقد درس القمي على الآقا محمد باقر البهبهاني القطب الأصولي البارز، وشاركه في الحملة الأصولية ضد الإتجاه الأخباري وألّف كتاب (مرشد العوام لتقليد أولي الأفهام)[١٩]، وكان القمي من سكنة قم، وبعد موته فقدت حوزة قم ثقلها الديني، بوصفها من كبريات الحوزات الدينية الشيعية، ولم تستعد موقعها حتى قدوم الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي في الربع الأول من القرن العشرين، وكان المحقق القمي أجاز للملك القاجاري ممارسة السلطة نيابة عنه، رغم تمسّكه بعقيدة الإنتظار، حيث تمنّع عن المشاركة في السلطة، تأسيساً على أن سلطة غير الإمام في عصر الغيبة غير شرعية، كما برز السيد محمد المجاهد صاحب فتوى الجهاد ضد الروس، وقدم إلى طهران من مقر إقامته في كربلاء لإقناع فتح علي شاه بوجوب الجهاد، ولكن الشاه تباطأ رغبة في ثني عزيمة السيد المجاهد، فتحرّك الأخير بنفسه إلى قزوين في الشمال الإيراني وقام بحملات تعبئة في أوساط أهالي منطقة أذربيجان لمواجهة الروس، ونظّم حرب مقاومة ضد الروس عام ١٨٢٦م، وإعلان الجهاد ضد الاحتلال الأجنبي، وحاول الروس إقناع السيد المجاهد وعلماء الدين بوقف المعارك، ولكنهم فشلوا، فأرسلوا موفداً إلى فتح علي شاه، الذي اضطر إلى مسايرة المد الشيعي بقيادة علماء الدين، وقال للموفد الروسي: «إنني أعلم أن مصلحة الدولة هي في السلم وفي مصالحتكم، ولكن مصلحتنا الوطنية تضطرنا لتأييد زعماء الدين والمقاومة التي نظموها»[٢٠]، وهذا مؤشر واضح على تنامي سلطان العلماء من الخط الأصولي في تلك الحقبة، وفي الوقت نفسه، إمتلاكهم لزمام المبادرة، وقدرتهم على تجاوز السلطة المركزية، وهو ما سعى الشاه القاجاري إلى احتوائه، عن طريق القيام بمبادرات أخرى تقطع الطريق أمام مبادرة العلماء، وانتهى الأمر إلى هزيمة إيران أمام الروس،

وتوقيع معاهدة تركمانجي سنة ١٨٢٨م، والتي انتهت إلى تكريس وشرعنة الإحتلال الروسي لخمس مقاطعات إيرانية.

وأياً كان الحال، فقد دشّنت الحادثة في داعياتها بالغة الإثارة على مباحث الفقه الإمامي، مرحلة فقهية جديدة تميزت بانحياز الفقيه إلى الواقع والقطع شبه التام مع التيار الفقهي التقليدي، فكان أبرز تمظهرات هذه المرحلة تأسيس المولى أحمد النراقي (ت. ١٢٤٥هـ) لأطروحة ولاية الفقيه، التي ظهرت لأول مرة في عائدة من كتابه (عوائد الأيام)، وتمثل الإطروحة خروجاً عن إجماع فقهاء الشيعة في مسألة الولاية، التي باتت تستوعب درجة التسيّس التي بلغها الفقيه الشيعي، إذ قام النراقي بتوسيع إطار النيابة العامة للفقيه بحيث تشمل إضافة إلى الحدود والقضاء كل ما ثبت للنبي والإمام المعصوم فيه الولاية إلا ما أخرجه دليل إجماع أو نص أو غيرهما.

يستهل النراقي بحثه بترسيخ مبدأ الولاية بما نصّه: «إعلم أن الولاية من جانب الله سبحانه على عباده ثابتة لرسوله وأوصيائه المعصومين عليهم وهم سلاطين الأنام وهم الملوك والولاة والحكام، وبيدهم أزمّة الأمور، وساير الناس رعاياهم والمولى عليهم.

أما غير الرسول وأوصيائه فلا شك أن الأصل عدم ثبوت ولاية أحد على أحد إلا من ولاّه الله سبحانه أو رسوله، أو أحد أوصيائه على أحد وحينئذٍ فيكون هو ولياً على من ولاّه فيما ولاّه فيه الأولياء الكثيرون، كالفقهاء، والآباء، والأجداد، والأوصياء، والأزواج، والموالى، فإنهم: الأولياء على العوام والأولاد الموصى له والزوجات والمماليك والموكلين، ولكن ولايتهم مقصورة على أمور خاصة على ما ثبت من ولاة الأمور، ولا كلام لنا هنا في غير الفقهاء.. الذين هم الحكام في زمان الغيبة والنواب عن الأئمة».

ويتجه النراقي للإجابة عن سؤال يشكّل محور بحثه، ويقيم على أساسه أطروحته في ولاية الفقيه، والسؤال كما يصيغه النراقي يدور حول ما إذا كانت ولاية الفقيه عامة فيما كانت الولاية فيه ثابتة لإمام الأصل أم لا؟.

وحيث يظهر للفقيه (النراقي هنا) تمثّل النص الديني فهو يباين فقهاء الشيعة السلف في نوعية القراءة التي يضفيها كل طرف على النص، ووفق هذه القراءة المتباينة يمارس الفقيه وعيه على النص، وفي حقيقة الأمر، لقد سعى النراقي إلى تحقيق ذاته من خلال عقلنة النص، هذه العقلنة التي قد تفضي في نهاية المطاف إلى اختراق حريم النص، وهو بذلك يرشد الفقهاء المتأخرين إلى طريقة خاصة يكون فيها عقل الفقيه مركزياً، وحاكماً في عملية استنباط الحكم الشرعي من النصوص الدينية، بمعنى تقرير أولوية العقل على النص الديني المطلق.

وخلص النراقي من مجموع روايات وردت في حق العلماء من قبيل «العلماء ورثة الأنبياء» وقول الرسول ﷺ «اللهم ارحم خلفائي. قيل يا رسول الله ومن خلفاؤك؟ قال: الذين يأتون بعدي ويروون حديثي وسنتي» وروايات أخرى خلص منها النراقي إلى «أن كلية ما للفقيه العادل توليه وله الولاية فيه أمران:

أحدهما: (كلما) كان للنبي والإمام الذين هم سلاطين الأنام وحصون الإسلام فيه الولاية وكان لهم، فللفقيه أيضاً ذلك، إلا ما أخرجه الدليل من إجماع أو نص أو غيرهما.

وثانيهما: إن كل فعل متعلق بأمور العباد في دينهم ودنياهم، ولا بد من الإتيان به، ولا مفر منه، إما عقلاً أو عادة من جهة توقف أمور المعاد أو المعاش بواحد أو جماعة عليه، وإناطة انتظام أمور الدين أو الدنيا به، أو شرعاً من جهة ورود أمور به أو إجماع أو نفي ضرر أو أضرار أو عسر أو حرج أو فساد على مسلم، أو دليل آخر، أو ورد الأذن فيه من الشارع،

ولم يجعل وظيفة لمعيّن واحد أو جماعة ولا يغير معيّن أي واحد لا بعينه، بل علم لأبدية الإتيان به، أو الإذن فيه ولم يعلم المأمور به ولا المأذون فيه، فهو وظيفة للفقيه وله التصرّف فيه والإتيان به».

ونجد تصويراً عقلياً يكشف عن وعي النراقي بالواقع وطبعه بالنص الديني، في سياق مقاربة ولاية الفقهاء من جهة كونهم ورثة الأئمة أو خلفائهم على النحو التالي «فانظر إلى أنه لو كان حاكم أو سلطان في ناحية وأراد المسافرة أي السفر إلى ناحية أخرى، وقال في حق ما ذكر فضلاً عن جميعه، فقال: فلان خليفتي، وبمنزلتي، ومثلي، أو أميني، والكافل لرعيتي والحاكم من جانبي، وحجتي عليكم، والمرجع في جميع الحوادث لكم، وعلى يده مجاري أموركم وأحكامكم، فهل يبقى لأحد شك في أن له فعل كل ما كان للسلطان في أمور رعيته تلك الناحية إلا ما استثنيناه؟ وما أظن أحداً يبقى له ريب في ذلك ولا شك ولا شبهة».

وفي سياق هذا التصوير ونتائجه يبلور النراقي موقع الفقيه عبر تناول وظائفه في زمن الغيبة، وتشمل جانبين: الأمور الحسبية والأمور الولائية. والأمور الحسبية تشمل:

١ ـ الإفتاء، ٢ ـ القضاء، ٣ ـ إقامة الحدود والتعزيرات، ٤ ـ أموال اليتامى، ٥ ـ أموال السفهاء والمجانين، ٦ ـ أموال الغيّب (المسافرين..)، ٧ ـ الأنكحة، ٨ ـ ولاية السفهاء والأيتام في إجارتهم، ٩ ـ استيفاء حقوقهم المالية.

أما الأمور الولائية فتشمل:

١ ـ التصرّف في أموال الإمام، ٢ ـ جميع ما ثبت مباشرة الإمام له من أمور الرعية، ٣ ـ وكل فعل لا بد من إيقاعه[٢١].

إن ما يمكن الخروج به من قراءة عائدة ولاية الفقيه، أن النراقي[٢٢]

أول فقيه شيعي يؤصل لولاية الفقيه المطلقة، ويدشّن مرجعية دينية جديدة تعوّض غياب مرجعية الإمام المعصوم، مرجعية ستكون مثار بحث وجدل واسع بين الفقهاء. فهي أشبه ما تكون بأطروحة انشقاقية عن العرف الفقهي الشيعي، فلم يعرف فقهاءِ الشيعة تلك الولاية التي أتى على ذكرها النراقي، كما تخبر تصنيفات فقهاء الشيعة السابقين: الصدوق في (من لا يحضره الفقيه) والمفيد في (المقنعة)، والشريف المرتضى في (الإنتصار) والشيخ الطوسي في (الخلاف) و(التبيان) وابن إدريس في (السرائر) والمحقّق الحلي في (المختصر النافع)، ويحيى بن سعيد الحلي في (الجامع للشرائع) والشهيد الثاني في (المسالك) والشيخ الحسن بن زين الدين الجبعي العاملي صاحب المدارك في (شرح النافع) والشيخ يوسف البحراني في (الحدائق الناضرة)، فالأصل عند هؤلاء (عدم الولاية).

وتنبّه أطروحة النراقي إلى تلك النزعة التحررية والتي تسمح له برسم صورة مثالية للفقيه ودوره، والصلاحيات المطلقة المنحولة له، بل وإنزاله في موقع الخليفة عن الأئمة، ووراثة سلطاتهم.

وأياً كان الأمر، سنجد أن الأطروحة الجديدة تؤرّخ لأول إنشعاب داخل المدرسة الأصولية، وستنشق في المرحلة الأولى عن خطين فقهيين رئيسيين في العالم الشيعي: ولاية الفقيه المقيّدة وولاية الفقيه المطلقة، لتسفر في مراحل لاحقة عن خطوط سلطانية متنوعة كما سيأتي.

وعلى بنى ولاية الفقيه لدى النراقي، نشط فقهاء الشيعة المعاصرين له والمتأخرين عنه في تداول هذه المسألة، فبحث الشيخ محمد حسن النجفي المعروف بـ(صاحب الجواهر) (ت ١٢٦٦هـ)، تلميذ الشيخ جعفر كاشف الغطاء، وعضّد إلى حد كبير رأي النراقي وأكد في بحث (القضاء) على ولاية الفقيه المطلقة وقال ما نصه «إن المراد من قولهم ـ أي الأئمة ـ (إني قد جعلته عليكم حاكماً) ونحو ذلك مما يظهر منه إرادة نظم زمان الغيبة

لشيعتهم في كثير من الأمور الراجعة إليهم» وأضاف «إن إطلاق أدلّة حكومته خصوصاً رواية النصب التي وردت عن صاحب الأمر عليه السلام - أي الإمام المهدي - يصيّره من أولي الأمر الذي أوجب الله علينا طاعتهم، نعم من المعلوم اختصاصه في كل ماله في الشرع مدخلية حكماً وموضوعاً ودعوى اختصاصه بالأحكام الشرعية يدفعها معلومية توليه كثير من الأمور التي يرجع إلى الأحكام كحفظه لمال الأطفال والمجانين والغائبين.

ويمكن تحصيل الإجماع عليه من الفقهاء، فإنهم لا يزالون يذكرون ولايته في مقامات عديدة لا دليل عليها سوى الإطلاق الذي ذكرناه المؤيّد بمسيس الحاجة إلى ذلك أشد من مسيسها في الأحكام الشرعية»(٢٣).

في المقابل، إنبرى الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢١٤ - ١٢٨١هـ) وكان يُعرف بـ(خاتم المجتهدين) المعاصر للمولى النراقي، وتلميذ الشيخ النجفي صاحب الجواهر، لولاية الفقيه في كتابه الفقهي (المكاسب)، وعارض ما ذهب إليه النراقي والنجفي، في مسألة تصرّف الفقيه في حق الناس، فلم ير أية دلالة للروايات على فرض صحة سندها، وهو ما لا يراه الأنصاري، على أن للفقهاء ولاية شرعية أو أن الشارع قد نصّب الفقهاء أولياء كولاية النبي صلى الله عليه وآله المطلقة وقال ما نصه «لكن الإنصاف بعد ملاحظة سياقها - أي سياق الروايات - أو صدرها أو ذيلها يقتضي الجزم بأنها في مقام بيان وظيفتهم من حيث الأحكام الشرعية، لا كونهم كالنبي والأئمة(صلوات الله عليهم): في كونهم أولى بالناس في أموالهم، فلو طلب الفقيه الزكاة والخمس من المكلّف فلا دليل على وجوب الدفع إليه شرعاً» وانتهى للقول «فإقامة الدليل على وجوب إطاعة الفقيه كالإمام إلا ما خرج بالدليل دونه خرط القتاد»(٢٤).

واكتفى الأنصاري بولاية الفقيه المماثلة لولاية الأب على مال ولده الصغير وخصّه «بالإفتاء والقضاء أو كل ما يقدر على القيام به كالأمر

بالمعروف والنهي عن المنكر فلا إشكال في شيء من ذلك»، وفتح نافذة صغيرة على النيابة العامة في ظرف إستثنائي بقوله «إن علم الفقيه من الأدلّة جواز توليته، لعدم إناطته بنظر خصوص الإمام، أو نائبه الخاص تولاه مباشرة، أو استنابة إن كان مما يرى الإستنابة فيه وإلا عطّله»، ولكنه في الوقت نفسه استثنى من تلك الولاية والاستنابة الأمور الخاصة بالسلطان فهو لا يقرّ بالفقيه الحاكم أو السلطان فوظائف الفقيه غير وظائف السلطان «بل المتبادر عرفاً من نصب السلطان وجوب الرجوع في الأمور العامة المطلوبة للسلطان إليه»[٢٥]، وشدّد على هذا الرأي في موقع آخر، في سياق تحليل الدلالات اللغوية والشرعية الظاهرة لولي الفقيه وولي الأمر حيث يقرر بأن «الظاهر من هذا العنوان (ولي الأمر) عرفاً من يجب الرجوع إليه في الأمور العامة التي لم تحمل على شخص خاص»[٢٦].

وعليه، قطع الأنصاري طريق البحث في ولاية الفقيه المطلقة، فلم يتصد منذ نقده الشديد لعوائد الأيام من ينظّر لولاية الفقه المطلقة، وإذا كان ثمة أحد فهو يجعلها عرضية في سياق بحث عام حتى جاء الإمام الخميني في أواخر العقد السادس من القرن العشرين وأحيا أطروحة النراقي.

وهكذا يؤسس الشيخ الأنصاري لخط فقهي جديد يعتمد الولاية الجزئية للفقيه، وستكون النجف مع وصول السيد محمد كاظم اليزدي لسدّة المرجعية، الحاضنة لهذا الخط، ليعيد مراجع النجف (اليزدي، الحكيم، الخوئي) إنتاج آراء الأنصاري وتوظيفها في المواجهة الفقهية مع دعاة الولاية المطلقة للفقيه كما سيأتي.

إن أولى النتائج السياسية لانشقاق الخط الفقهي الأصولي حيال موضوعة ولاية الفقيه، أن الشاه فتح علي وقد لحظ الميول المتنامية وسط الفقهاء لمزاحمة سلطانه السياسي، قام بخطوة إلتفافية، فوثّق صلاته بالخط

الأخباري ودعا أقطابه للإقامة في طهران كما حصل مع الشيخ أحمد زين الدين الأحسائي، وقد رفض الأخير عرض الشاه وربما هذا ما شجّع الشيخ جعفر كاشف الغطاء للسفر إلى طهران لقطع الطريق على التحالف القاجاري الأخباري، وترتيب تحالف بديل، بيد أن تنامي الشكوك على أطراف عرش الشاه حول نوايا الأصوليين الطامحين للإمساك بالسلطتين الدينية والزمنية، دفعت الشاه فتح علي للتمسك الشديد بالعلاقة المتينة مع الأخباريين[٢٧]. وبالرغم من رفض الإحسائي القدوم إلى طهران إلا أن الأموال كانت تجبى إليه منها.

ولكن العلاقة المتينة بين القاجاريين والأخباريين، وبخلاف ما كان يأمل فتح علي شاه، لم تؤد إلى استقرار السلطة، فقد تراجع الخط الأخباري منذ مقتل رمزه الميرزا محمد في الكاظمية عام ١٨١٧م، يضاف إلى ذلك المعطى الجديد في التجاذب بين الفقيه والسلطان، ففي ظل الدولة القاجارية إستقلّت المراكز الدينية العلمية عن الحكم القاجاري سيما بعد الغزو الأفغاني عام ١٧٢٢م على إيران وتالياً محاولة نادر شاه إحياء المذهب السني في بلاد فارس، الأمر الذي دفع بكبار العلماء إما للانفصال عن السلطة القاجارية أو للهجرة إلى النجف، وبدأت كربلاء والنجف الخاضعتان حتى ذلك الوقت تحت السلطنة العثمانية تنموان على حساب المؤسسة الدينية الرسمية، وظهر في هذين المركزين علماء كبار ومراجع هددوا سلطان الدولة القاجارية، فيما انحسر ظل المؤسسة الدينية الرسمية التي أخذت في التآكل تدريجاً ولم تعد تمثّل مصدر استقرار وإسناد للمؤسسة السياسية. وبدأ ذلك من الناحية العملية، مع قيام علماء الشيعة بالهجرة المضادة إلى العتبات المقدسة في العراق، ومن جديد نشطت حوزتا النجف وكربلاء، فيما فقدت الحوزات الإيرانية في كل من أصفهان، وقم، وطهران، جزءاً كبيراً من جاذبيتها وسلطانها، وأصبحت كربلاء في

أواخر العصر القاجاري مركزاً علمياً نشطاً، وبوجه خاص في زمن السيد محمد المجاهد صاحب فتوى الجهاد ضد الروس، ثم انتقل الثقل الحوزوي إلى النجف الأشرف عندما بدأ صاحب الجواهر الشيخ محمد حسن النجفي والشيخ مِرتضى الأنصاري بالتدريس فيها، فاستقطبت إليها معظم علماء الشيعة من إيران ولبنان وكربلاء والحلة والبحرين والإحساء والقطيف.

وينبئ عن فعالية التبدّل الجديد، تحوّل علماء المدرسة الأصولية إلى إطار مرجعي وسياسي وحيد بعد أن عمت الفوضى أرجاء إيران في الفترة الانتقالية بين وفاة الشاه محمد وتولي ابنه ناصر الدين شاه، حينئذٍ أظهر الخط الأصولي عرضاً بارعاً للقوة قبالة الخط الأخباري والصوفي الحليف للسلطة، فتولّى الأصوليون حفظ النظام وتسيير الحياة العامة.

التنباك.. اختبار القوة بين الفقيه والسلطان

ثمة مسار تاريخي جديد لبناء فقه سياسي شيعي بدأ مع استقلال مراكز الاستقطاب المرجعي الناشئ على وقع تحوّلات فقهية، فنمو تلك المراكز في قم والنجف خارج تخوم السلطة المركزية سيعني بالتأكيد: أن ثمة سلطة جديدة تشكّلت وستفقر أو تهدد السلطة المركزية القائمة.

إن التحوّل العظيم الحاصل خلال القرون الثلاثة الأخيرة في الفقه الإمامي، كان يندرج في سياق الصراع بين الفقيه والسلطان، فالفقيه الشيعي الذي ظل مستقيلاً خلال القرون الماضية، أسير كثافة النصوص الناهرة عن الشراكة في السلطة أو حتى جباية الأخماس وإقامة الحدود حتى ظهور الإمام المهدي،؟ إنتقل من الشراكة الإضطرارية في السلطة إلى الإنخراط فيها بحماسة غير مألوفة، بوصفه مؤهّلاً شرعياً لمزاولة مهام السلطة، وستتطور في وقت لاحق إلى مستوى الإنفراد بالسلطة.

وتلك النقلة النوعية، جاءت متواكبة مع تفكيك طوق التأويلات للتراث الغيبي، فنحن الآن أمام فقيه يوجب على العامي تسليم الخمس للفقيه بما يضمن استقلال السلطان المالي للفقهاء، ونحن الآن أمام حركة إجتهاد واسعة النطاق ستفتح الطريق لبروز علماء كبار مجتهدين يضطلعون بالإفتاء، وأصبح لكل فقيه أنصارٌ كثر (= مقلدون) يجبون إليه الحقوق الشرعية من أخماس وزكوات وصدقات ونذورات وغيرها ليعيد توزيعها في هيئة مساعدات للمستحقين ضمن المحددات المذكورة في كتب الفقه، وتمويل النشاط الحوزوي العلمي، وقد أضرّت هذه العملية بالخط الإخباري الذي عدّ باب الإجتهاد مقفلاً في عصر الغيبة وتمسك بالعمل بالنصوص وحرّم التقليد، وبالتالي لم يتحرر من رهان السلطان، فقد ظل علماء الأخبار يستقبلون الأموال من القاجاريين «محمد أمين الاسترابادي، والشيخ أحمد زين الدين الإحسائي نموذجاً».

إن استقرار المؤسسة الدينية الشيعية في القرن التاسع عشر الميلادي أفضى إلى استقلال الفقيه الشيعي، فمراجع التقليد لم يختلفوا من حيث قوتهم السياسية عن قوة الدولة، فمرجع التقليد صار يمتلك الوزن السياسي الأكبر في الساحة الشيعية، يأمر فيطاع وتجبى إليه الأموال ويحظى باحترام وطاعة العامة، بل أصبح سلطانه يفوق سلطان الدولة، لأنه يصدر عن بلوغه للنصاب الديني.

ولذلك فإن العهد القاجاري، الذي انتهى إلى قطيعة شبه تامة مع الفقيه، سيشهد مواجهات بين الفقيه والسلطان وستؤول بالتأكيد إلى إفراغ الشرعية من مضمونها الديني، بما يحيل القاجاريين إلى مجرد أسرة حاكمة بلا مشروعية دينية أي عائلة محض دنيوية الأمر الذي دفع القاجاريين في زمن ناصر الدين شاه للتوسل بالحلف الخارجي للتعويض عن خسارة القوة العلمائية الضامنة للشرعية الدينية.

وقد عنى الحلف الخارجي بالدقة: إنفتاح إيران على أوروبا، وتوثيق الصلات بها، وهذا يستلزم فتح أبواب إيران أمام الإمتيازات الأجنبية، العسكرية والمالية، والتي نتج عنها سيطرة الإستعمار الإنجليزي على مصادر القدرة والثروة في إيران، مضافاً إليه تفاقم الإستبداد الداخلي.

لقد فتح ناصر الدين شاه (١٨٤٨ ـ ١٨٩٦) باب الإمتيازات الأجنبية إلى أقصى سعته، وأطلق يد الأوروبيين للسيطرة على مصادر الطاقة والثروة في الأراضي الإيرانية ونالت الشركات الأجنبية إمتيازات ضخمة كفيلة بأن تصنع منها إمبراطوريات إقتصادية عملاقة في العالم.

وكانت جولة ناصر الدين شاه عام ١٨٩٠م في بعض العواصم الأوروبية تهدف للبحث عن سبل توطيد الحكم القاجاري، عن طريق ربط مصير إيران بحركة الإستعمار الأوروبي، في مقابل توزيع الإمتيازات الإقتصادية على دول أوروبا، فعقد في عام ١٨٩٠ إتفاقية مع شركة (ماجور تالبوت) البريطانية لمدة خمسين عاماً وتقضي الإتفاقية في موادها الخمسة عشر باحتكار الشركة البريطانية لمحصول التبغ الإيراني زراعة وإنتاجاً وتوزيعاً وكانت زراعة التبغ تمثل آنذاك ٢٠ بالمئة من الإقتصاد الإيراني.

ونتوقف هنا عند الدور الفعّال الذي لعبه السيد جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨ ـ ١٨٩٨) في تنشيط النضالية السياسية لدى علماء الشيعة في إيران، من خلال مجلة (ضياء الخافقين) وكانت تعنى بالشؤون الإيرانية، أصدرها الأفغاني من لندن، بعد نفيه من إيران، وكانت تدعو إلى التحرر من الإستبداد القاجاري في زمن ناصر الدين شاه.

ففي مقال في مارس ١٨٩٢ حثّ الأفغاني العلماء على الثورة ضد ناصر الدين شاه قال فيه:

«وقد آن الوقت لإحياء مراسم الدين، وإعزاز المسلمين، فاخلعوا هذا

الطاغية قبل أن يفتك بكم، ويهتك أعراضكم، ويثلم سياج دينكم. ليس عليكم إلا أن تعلنوا على رؤوس الأشهاد حرمة إطاعته. فإذاً يرى نفسه ذليلاً فريداً، تفر منه بطانته وتنفر منه حاشيته، وينبذه العساكر ويرجمه الأصاغر».

وفي مقالة أخرى في نفس المجلة نشرت في الشهر التالي (أبريل ١٨٩٢) كرّر دعوته لرجال الدين على الثورة وإطاحة السلطة القاجارية، جاء فيها:

«إن الطغاة قد استضعفوا نصراء الدين، وهتكوا سياج الشرع في ذراري طه ويس. فانتقم الله بعدله، وأحلّ بهم الخزي، وجعلهم أذلة في العالمين»، وقال: «هذا هو القول الحق. إن الخلع هو الوسيلة الوحيدة لإنقاذ بلاد المسلمين من هذه التهلكة. لو كان للشاه نعرة وطنية أو نزعة إيمانية أو نية كاملة لتنازل عن الملك حفظاً لحوزة الإسلام. ولكن هيهات! هيهات!».

وحفّز العلماء على التصدي للتغيير «فإذا صدعتم يا حماة الدين بالحق، وعلم الناس أن إطاعة هذا «الطاغية» حرام في دين الله، وأن بقاءه على الملك خطر على الإسلام وحوزته، لهرعوا كافة وقلبوا عرش غيّه، وخلعوه عن كرسي جنونه.

أنتم حماة الأمة. وأنتم نصراء الملّة. فمن يصون الدين غيركم ومن يحرس الحوزة سواكم؟ البدار البدار قبل حلول الذل والصغار».

وقد أتبعها الأفغاني بمقالات أخرى جرى توزيعها في هيئة منشورات في العراق وإيران تحرّض على الثورة ضد الشاه ناصر الدين، في الوقت نفسه، سعى الأفغاني بعد إبعاده عن إيران إلى البصرة للإجتماع بالمرجع الأعلى للشيعة الميرزا محمد حسن الشيرازي الذي كان متلبساً بتدشين وجود حوزوي شيعي في سامراء وإطلاعه على الأوضاع السياسية في

إيران، والتنسيق معه في مقاومة السلطة، وحسب تحليل الأفغاني لقرار إبعاده للبصرة أن الوالي «كان على يقين أني لو اجتمعت بك - أي بالميرزا الشيرازي - لا يمكنه أن يبقى على دست وزارته»، فكتب الأفغاني رسالة بطلب من السيد علي أكبر من علماء العراق قدم للبصرة، وسافر الأخير إلى سامراء والتقى بالميرزا وأطلعه على الرسالة، وقد اشتملت على شرح عام للوضع السياسي الإيراني وخطورة اتفاقية التنباك على مستقبل إيران الإقتصادي، وحثه على النهوض بالأمر، وبيّن له البعد الخطير لنهضته «إنك رأس العصابة الحقة وإنك الروح الساري في آحاد الأمة فلا يقوم لهم قائم إلا بك، ولا تجتمع كلمتهم إلا عليك، لو قمت بالحق نهضوا جميعاً ولهم الكلمة العليا، ولو قعدت تثبطوا، وصارت كلمتهم هي السفلى.. ومن يكون أليق بهذه وأحرى بها ممن اصطفاه الله في القرن الرابع عشر، وجعله برهاناً لدينه وحجّة على البشر.. وإنك أيها الحجة إن لم تقم بنصر هذه الأمة ولم تجمع كلمتها ولم تنزعها بقوة الشرع من يد هذا الأثيم لأصبحت حوزة الإسلام تحت سلطة الأجانب (يحكمون فيها بما يشاؤون ويفعلون ما يريدون)، وإذا فاتتك هذه الفرصة أيها الحبر ووقع الأمر وأنت حي لما أبقيت ذكراً جميلاً بعدك في صحيفة العالم وأوراق التواريخ.. وأنت تعلم أن علماء إيران كافة والعامة بأجمعهم ينتظرون منك (وقد حرجت صدورهم وضاقت قلوبهم) كلمة واحدة ويرون سعادتهم بها ونجاتهم فيها.. ومن خصه الله بقوة كهذه كيف يسوغ له أن يفرط فيها ويتركها سدى»[٢٨].

ولا ريب أن الرسالة أثارت عزيمة الميرزا الشيرازي وفتحت نافذة واسعة يستشرف من خلالها الآفاق السياسية والاقتصادية والاجتماعية لإيران في ضوء موقف تاريخي يقدم عليه الميرزا حيال الاتفاقية، ولا ريب أيضاً أن المنشورات والمقالات التي سطّرها الأفغاني ضخت قدراً كبيراً من الزخم المعنوي في أوساط علماء الشيعة في العراق وإيران، ولعبت تلك

المقالات والمنشورات في وقت لاحق دور المحرك لعملية اغتيال ناصر الدين شاه، التي نفّذها أحد المتأثرين بأفكار الأفغاني.

ويمكن القول، بأن اتفاقية التنباك مثّلت أول مواجهة مباشرة بين الفقيه والسلطان على امتداد التاريخ الشيعي بعد الغيبة، وبالتأكيد ستقدّم أول اختبار لقوة كل منهما. وجاءت المبادرة من المرجع الديني الكبير الميرزا محمد حسن الشيرازي من مقر إقامته في سامراء بإصداره فتوى جاء فيها «بسم الله الرحمن الرحيم: إن استعمال التنباك والتتن اليوم بأي نحو كان، يعد في حكم محاربة إمام الزمان عجل الله تعالى فرجه».

وقد أسّست الفتوى لحقيقة جديدة بإلغائها للفواصل الجغرافية وتمثّلها التشيع كإطار عقدي تاريخي ثابت، كما أنبأت الفتوى عن دينامية المراكز العلمية الشيعية التي ظلت لفترة طويلة خارج دائرة الفعل السياسي، وكانت تلك الفتوى إيذاناً باضطلاع النجف كمركز استقطاب مرجعي[٢٩] بدور فاعل في الأحداث السياسية على الساحتين الإيرانية والعراقية. وكانت استجابة الشعب الإيراني مع الفتوى بفعالية غير مسبوقة، فقد «كانت فتوى تحريم التدخين أول فتوى عامة في تاريخ إيران الحديث يصدرها النجف الأشرف ويعمل بموجبها الشعب الإيراني قاطبة مما أدى إلى تدعيم سلطة رجال الدين»[٣٠].

لقد سرت فتوى تحريم التنباك كالكهرباء في رجاء إيران كافة[٣١]، وخرج الإيرانيون إلى الشوارع لتنفيذ مقتضى الفتوى، فقاموا بإحراق محلات بيع التبغ، بعد أن أحرقوا ما بحوزتهم من الدخان. بل أن الفتوى نفذت إلى قصر الشاه، وبدأت بالحاشية، ثم انتهت إلى زوجة ناصر الدين شاه التي رفضت تجهيز التنباك لزوجها وقالت: إن الذي أحلّك عليّ حرم استعمال التبغ، ويعلق ادوارد براون على تداعيات الفتوى على الرأي العالم الإيراني «وفجأة وباتفاق تام أغلق تجار التبغ حوانيتهم، ووضعت

الغلايين جانباً فلم يعد أحد يدخن التبغ في المدينة أو في حاشية الشاه، بل حتى في حجرات النساء، فيا للإلتزام والطاعة، عندما يبقى الأمر متوقّفاً على الخضوع للإرشادات أو بالأصح للأوامر التي يصدرها العلماء المجتهدون..»[٣٢].

وهكذا يظهر أن خلف الإحتجاج الشعبي يرتسم نمط جديد للمرجعية الشيعية، من شأنه أن يلفت الشاه ناصر الدين إلى الحاجة الماسة لخط رجعة للنطاق التقليدي للشرعية، الممثل في علماء الدين المجتهدين[٣٣]، فقد تهرّأت نطاقات الشرعية البديلة للدولة، وأدرك الشاه القاجاري ضرورة الإعتصام بخط سير الشرعية التقليدية، ينبئ عن ذلك تحريكه لوزير خارجيته (قوام الدولة) لحث والي طهران عبد الله خان لإقناع الميرزا الأشتياني أحد كبار علماء طهران بإصدار فتوى مضادة، تحلل استعمال التنباك وإعلان الفتوى على الملأ العام، أو مغادرة طهران.

وطبيعي أن تؤدي هذه الخطوة لو قدر لها النجاح إلى انشقاق خطير في الوسط الديني الشيعي، وتالياً تعدّد مصادر الشرعية، بما يتيح للشاه القاجاري فرصة أكبر للمناورة. ولكن جاء رد الأشتياني سلبياً فقرّر رفض الإمتثال لطلب والي طهران، ورجّح خيار المغادرة، ودخل الفقيه والسلطان في مواجهة ثانية.

وفور خروج الأشتياني من منزله، سرت أنباء بين أهالي طهران تفيد بنفي الشاه للأشتياني من إيران، فخرج الأهالي إلى الشوارع في هيجان شعبي عارم، وأقفلت المحال التجارية وأصاب المدينة شلل تام واعتصم الناس في الشوارع للإحتجاج على قرار الشاه، وطالبوا بعودة الأشتياني.

وتحرّك ناصر الدين شاه، في محاولة أخيرة لإقناع الأشتياني بإصدار فتوى تحليل التنباك فأجاب الأشتياني «إنني لا أستطيع مخالفة الحكم الصادر ولست مستعداً لشق عصا المسلمين»، فاضطر الشاه للعدول عن

قرارِ نفي الأشتياني، وأرسل وزير طهران ميرزا عيسى إلى منزله وطلب من الأشتياني إلغاء سفره، إلى حين انعقاد مجلس الشورى للتداول في مصير اتفاقية التنباك.

وفي اجتماع مجلس الشورى تمّ التصويت على إلغاء امتياز الدخان، على أن تتكفّل حكومة ناصر الدين شاه بدفع التعويضات المالية المقرّرة للشركة البريطانية بقيمة نصف مليون جنيه إسترليني، ويعدّ هذا المبلغ أول دين على إيران لدولة أجنبية.

وبمقتضى نتيجة التصويت أصدر رئيس شركة الدخان الإيرانية بياناً رسمياً قال فيه: «.. إنني أكتب رسمياً إلى جميع التجار في إدارة (ز.ز.ي) بخصوص موضوع بيع الدخان والتنباك، وأعلن: إن أي شخص يرغب في بيع الدخان ينبغي عليه مراجعة مؤسسة التنباك ولن يتم دفع قيمة الدخان وإنما سيتم مقايضته ببضاعة أخرى»[٣٤].

وبعد مضي خمسة أعوام على الإتفاقية تعرض ناصر الدين شاه للإغتيال عام ١٨٩٦م من أحد أنصار السيد جمال الدين الأفغاني الذي دخل في مجابهة مع الحكم القاجاري خلال إقامته في جنوب طهران، وتسلّم الشاه مظفر الدين الحكم بعد أبيه.

ولكن، بالرغم من إنتصار الفقيه على السلطان في حادثة التنباك، يثار سؤال كبير: لماذا اكتفى الشيرازي بالنضال على جبهة التنباك، وكان قادراً بدرجة كافية تناول شرعية السلطة القاجارية، فالشعب الإيراني الذي أذعن بكل طواعية لفتوى التنباك سيبدي استجابة مماثلة لفُتوى أخرى تمزّق شرعية السلطة؟

إن الإجابة عن السؤال تنشعب في اتجاهات عدة على النحو التالي:

ـ أن مسألة شرعية السلطة، وحديثنا هنا عن سلطة الأمر الواقع، لم

تكن مستدركة في العقل الفقهي الإمامي، رغم ما يشتمل عليه هذا العقل من تراث كثيف من الآراء حول العمل في ظل السلطة الجائرة، ولكنه لم يأت على سبل استبدالها من الأساس، لأن السلطة في ظل ولاية غير المعصوم في التراث الفقهي الإمامي القديم لا شرعية على الإطلاق بصرف النظر عن المتولي.

وربما نجد ثمة وجاهة للنتيجة التي توصل إليها حامد الغار: أن التدخل في الشؤون السياسية وصولاً إلى السيطرة الدائمة، لم يكن قط ولا حتى هدفاً بعيداً من أهداف العلماء. فإن استمرار غيبة الإمام كان يعني: بشكل لا مناص منه غياب كل سلطة مشرعِنة عن الشؤون الدنيوية بحيث أن مواقف العلماء السياسية ما كان يمكن لها في التحليل النهائي إلا أن تكون مسألة معارضة. وأية رغبة بإعادة تحديد معايير الحياة السياسية تحديداً نهائياً في قوانين الدولة كانت غريبة على العلماء في إيران القاجارية[٣٥].

إن غموض أو بكلمة أدق غياب النظرية السياسية الشيعية في عصر الغيبة، ساهم بدرجة كبيرة في تحفّظ علماء الشيعة عن الخوض في أخطر منطقة في الحقل السياسي، ألا وهي السلطة وانصرافهم إلى موضوعات عبادية ومعاملاتية خالصة.

ـ غياب النموذج التاريخي لانهدام السلطة على يد الأئمة بعد واقعة كربلاء، أو على يد الفقهاء بعد الغيبة الكبرى، مضافاً إليه التراث الثقيل من النصوص الذي يحذّر من الفتنة ويحث على حفظ النظام والتزام جماعة المسلمين، زائداً رسوخ الإجماع الشيعي التاريخي على حرمة الخروج وإقامة الدولة في عصر الغيبة.

وخلف هذا الإجماع، يمكننا إدراك حقيقة وقوف فقهاء البحرين بالإجماع في وجه السيد شبر الستري تلميذ الميرزا الشيرازي، ورمز بارز في الإتجاه الأصولي البحراني، إبان قيامه بمحاولة يائسة في رد فعل على

طغيان السلطة في البحرين، وغصب الأموال وإنهاك كاهل الناس بالضرائب والسرقات، وقسر كثير من العوائل على مغادرة البلاد والتشتت في الأمصار القريبة والبعيدة، مما لم يرق للستري السكوت عليه، فطلب من أهالي البحرين والقطيف القاطنين هناك بتنظيم صفوفهم استعداداً لمحاربة الحكام المحليين، وإطاحة السلطة، ولكنه واجه معارضة شديدة من قبل علماء البحرين، بدعوى أن في ذلك تعريضاً بالأرواح، والأعراض، والممتلكات، والأهم تعدّياً على صاحب الأمر، الموكول من قبل الباري لملء الأرض قسطاً وعدلاً بعد أن ملئت ظلماً وجوراً.

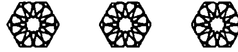
وكانت النتيجة العملية وراء هذا التناظر، إعتزال الغالبية العظمى من علماء البحرين حركة الستري، والتشكيك في مشروعيتها، ودعوة العامة لمقاطعتها، ما ألجأه إلى سلطان العجم ناصر الدين شاه، فكان فيها روحه ونهاية حركته[٣٦].

ـ إلتزام الشيرازي رأي أستاذه الشيخ مرتضى الأنصاري في الولاية الجزئية للفقيه، وبالتالي اقتصار الشيرازي في فتوى التنباك على حيّز (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، وحرمة تسلّط الكافر على المسلم بمقتضى الآية الكريمة: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٤١].

ونقل الأمين في (أعيان الشيعة) قصّة تعزّز هذا الرأي، بقوله: حجّ الميرزا محمد حسن الأشتياني (١٢٤٨ ـ ١٣١٩) سنة ١٣١١هـ وفي عودته جاء إلى دمشق فجرت مباحثات بينه وبين بعض علماء أهل دمشق، ومما قالوه: كيف أن الميرزا الشيرازي حرّم التدخين؟ وإذا كان حرمه فكيف أنت تدخن؟ فقال: حرمه لما يترتب على فعله من المضرّة وهي تمكين الأجنبي من استنزاف منافع البلاد فتركناه، فلمّا زال هذا المحذور عدنا إليه والمباح يصير حراماً إذا كان فيه ضرر ويحل إذا زال الضرر[٣٧].

ـ أن قضية التنباك وقعت في سنة ١٣١٢هـ وهي نفس سنة وفاة الميرزا

الشيرازي على رأي الكثيرين، وربما لهذا السبب لم تتطوّر قضية التنباك إلى حدود أعلى كالتي أتى على ذكرها السيد جمال الدين الأفغاني في رسالته كالإصلاح السياسي، وإقرار دستور عام للبلاد.



هوامش الفصل الخامس

(١) المولى محمد مهدي النراقي، جامع السعادات، علّق عليه وصحّحه السيد محمد كلانتر، منشورات جامعة النجف الدينية، الطبعة الرابعة، ١٩٦٨، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، ج١، ص٢٢.

(٢) أنظر: جامع السعادات، المصدر السابق، ج٣، ص١٩٧. وانظر أيضاً: محمد بن المرتضى (المولى محسن الكاشاني)، المحجة البيضاء في تهذيب الإحياء، مصدر سابق، ج٤، ص١١.

(٣) النراقي، جامع السعادات، مصدر سابق، المقدمة، الشيخ رضا المظفر، ج١، ص٧ ـ ٨.

(٤) النراقي، جامع السعادات، مصدر سابق، ج١، ص٨، مقدمة الشيخ رضا المظفر.

(٥) أنظر: التنكابني، قصص العلماء، ص.ص١١٦، ٢٢٠.

(٦) السيد محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول، ص٨٥.

(٧) ترجع أصول قبيلة قاجار إلى أتراك جلاير، وقيل أنهم من أحفاد جنكيز خان، وردوا من كنجة إلى استراباد، وأول من ورد منهم شاهقلي خان في أواخر عصر الشاه سليمان الصفوي، ثم أعقبه ابناه فتحعلي خان جد الملوك القاجارية، وفضل علي خان جد الخوانين منهم، وقيل أصلهم تركمان وأكثر المؤرخين يرجّح انتسابهم إلى الترك. أما قاجار فقيل أنه من أحفاد قراجار نويان الأب الرابع للأمير تيمور وكانت له رتبة أمير الأمراء في عهد جنكيز خان ومنكوقان فسميت قبيلته باسم قراجار ثم خفف لكثرة الاستعمال فقيل قاجار. أنظر: محسن الأمين، أعيان الشيعة، المجلد الثالث، ص١٢٠.

(٨) رزق الله الصرفي، تاريخ دول الإسلام، مصدر سابق، المجلد الثالث، ص٢٨٥.

(٩) أرسل نادر شاه عام ١٧٤٠م تحفاً وهدايا إلى مراقد الأئمة في الكاظمية وكربلاء والنجف وكانت التحف التي خصصت للمرقد العلوي في النجف جسيمة.. وأرسل نادر شاه مالاً كثيراً لتذهيب قبة المرقد العلوي في النجف وتذهيب مئذنتيه وإيوانه وشرع العمل في عام ١٧٤٢م. أنظر: د. علي الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، مصدر سابق، ص١٢٤.

(١٠) المفوضة فرقة من غلاة الشيعة ظهرت لأول مرة في عهد الإمام علي ﷺ، ويقول الشيخ محمد بن النعمان المعروف بـ(المفيد) أن «المفوضة صنف من الغلاة، وقولهم الذين فارقوا به من سواهم من الغلاة اعترافهم بحدوث الأئمة وخلقهم ونفي القدم عنهم وإضافة الخلق والرزق مع ذلك إليهم، ودعواهم أن الله سبحانه وتعالى تفرّد بخلقهم خاصة، وأنه فوّض إليهم خلق العالم بما فيه وجميع الأفعال». أنظر: الشيخ محمد بن محمد بن النعمان البغدادي، تصحيح إعتقادات الإمامية، سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد(٥)، دار المفيد، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٣، ص١٣٣ ـ ١٣٤

(١١) التنكابني، مصدر سابق، ص٥٠.

(١٢) الخوانساري، روضات الجنات، مصدر سابق، ج٢، ص١٩٧.

(١٣) الميرزا محمد بن سليمان التنكابني، قصص العلماء، ترجمة الشيخ مالك وهبي، دار المحجة البيضاء، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م، ص١٥٩، وانظر أيضاً: الحكيمي، قصص العلماء، مصدر سابق، ص١٧٩.

(١٤) الشيخ جعفر كاشف الغطاء، كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، انتشارات مهدوي، أصفهان ـ إيران، (د. ت)، الطبعة الحجرية، ص٢.

(١٥) المصدر السابق، ص٣.

(١٦) المصدر السابق، ص٣.

(١٧) لم يكتف الشيخ جعفر كاشف الغطاء باستدعاء الصيغ الكلاسيكية في الفقه الشيعي في باب الجهاد، بل نجده يستمد من الواقع صوراً أخرى تصلح للإقحام والتوسع في الحقل الجهادي، ففي تمثله لثنائية الجهاد: ابتدائي (يقصد به الجلب أو الدعوة إلى الإسلام) ودفاعي، كصيغة فقهية تاريخية، إلا أنه يخصُّ الفقيه بمناورة أو نيابة أكبر في حيّز الجهاد الدفاعي عبر تنويع حالاته حيث يفرد أربع حالات للجهاد الدفاعي يكون فيها للفقيه الكلمة الفصل والحالات هي: ١ ـ الجهاد لحفظ بيضة الإسلام. ٢ ـ الجهاد لدفع الملاعين عن التسلط على دماء المسلمين وأعراضهم. ٣ ـ الجهاد لدفعهم عن طائفة من المسلمين التقت مع طائفة من الكفار فخيف من استيلائهم عليها. ٤ ـ الجهاد لدفعهم عن بلدان المسلمين وقراهم وأراضيهم وإخراجهم منها بعد التسلط عليها. المصدر السابق، ص٣٨١.

(١٨) كتب الشيخ جعفر في ذلك «.. وإذا لم يحضر الإمام بأن كان غائباً أو كان حاضراً ولم يتمكّن من استئذانه وجب على المجتهدين القيام بهذا الأمر ويجب تقديم الأفضل أو مأذونه في هذا المقام، ولا يجوز التعرّض في ذلك لغيرهم ويجب طاعة الناس لهم ومن خالفهم فقد خالف إمامهم فإن لم يكونوا أو كانوا ولا يمكن الأخذ عنهم ولا الرجوع إليهم أو كانوا من الوسواسيّين الذين لا يأخذون بظاهر شريعة سيد المرسلين، وجب على كل بصير صاحب رأي وتدبير عالم بطريقة السياسة عارف بدقائق الرياسة.. أن يقوم بأحمالها

ويتكفّل بحمل أنفالها وجوباً كفائياً مع تعدّد القابلين فلو تركوا عوقبوا أجمعين ومع تعيّن القابلين وجب عليه عيناً مقاتلة الفرق الشنيعة الأروسية ـ الروسية ـ وغيرهم من الفرق العادية البغيّة، وتجب على الناس إعانته ومساعدته إن احتاجهم ونصرته ومن خالفه فقد خالف العلماء الأعلام ومن خالف العلماء الأعلام فقد خالف والله الإمام ومن خالف الإمام فقد خالف رسول الله سيد الأنام ومن خالف سيد الأنام فقد خالف الملك العلاّم. ولما كان الاستيذان من المجتهدين أوفق بالإحتياط وأقرب إلى رضى رب العالمين وأقرب إلى الرقية والتذلل والخضوع لرب البريّة فقد أذنتُ إن كنت من أهل الإجتهاد ومن القابلين للنيابة عن سادات الزمان للسلطان بن السلطان والخاقان بن الخاقان المحروس بعين عناية الملك المنان فتحعلي شاه أدام الله ظلاله على رؤوس الأنام في أخذ ما يتوقف عليه تدبير العساكر والجنود ورد أهل الكفر والطغيان والجحود من خراج أرض مفتوحة لغلبة الإسلام وما يجري مجراها.. وزكوة متعلقة بالنقدين أو الشعير أو الحنطة من الطعام أو التمر أو الزبيب أو الأنواع الثلاثة من الأنعام فإن ضاقت عن الوفاء ولم يكن عنده ما يدفع به هؤلاء الأشقياء جاز له التعرّض لأهل الحدود بالأخذ من أموالهم إذا توقف عليه الدفع عن أعراضهم ودمائهم فإن لم يف أخذ من البعيد بقدر ما يدفع به العدو ويجب على من اتصف بالإسلام.. أن يمتثل أمر السلطان». أنظر: المصدر السابق، ص٣٩٤.

(١٩) محسن الأمين، أعيان الشيعة، حققه وأخرجه حسن الأمين، مصدر سابق، المجلد الثاني، ص٤١٣.

(٢٠) فاضل رسول، هكذا تكلم علي شريعتي، مصدر سابق، ص١٧ ـ ١٨.

(٢١) ولاية الفقيه، بحث من كتاب عوائد الأيام للمولى النراقي، منظمة الإعلام الإسلامي، طهران ـ الجمهورية الإسلامية في إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٠، ص١٣، ١٤، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٠ ـ ٣٣، ٩٩.

(٢٢) كان للمولى النراقي جولات في العهد الصفوي ونقل عنه أنه «أخرج حاكماً ظالماً من كاشان وتكرر منه ذلك فطلب السلطان حضوره من كاشان وكان ـ السلطان ـ يتحدث في المجلس بانزعاج أنك تخلّ بأوضاع السلطنة وتخرج الحاكم..» ولكن ذلك لم يمنع من إقامة علاقة طيبة مع فتح علي شاه القاجاري، والإعتراف به حاكماً. أنظر: التنكابني، مصدر سابق، ص١٤٤.

(٢٣) الشيخ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، دار المؤرخ العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٢، ج١٤، ص١٩ ـ ٢١.

(٢٤) الشيخ مرتضى الأنصاري، المكاسب، تحقيق السيد محمد كلانتر، منشورات جامعة النجف الدينية، (د.ت)، ج٩، ص٣٢٨، ٣٣٠.

(٢٥) المصدر السابق، ج٩، ص٣٣١، ٣٣٣.

(٢٦) المصدر السابق.

(٢٧) لم تستقر العلاقة بين القاجار والخط الأصولي، وقد سعى السلطان فتح علي شاه إلى إحباط محاولات الأصوليين لجهة بناء جسور مع القجاريين ونقل عنه أنه شديد الانزعاج من الشيخ جعفر كاشف الغطاء (من أقطاب الخط الأصولي)، رغم تنازل الأخير بالإذن له بالجهاد نيابة عنه، حتي لمّا جاء الشيخ جعفر إلى طهران أخبر فتح علي شاه أمين الدولة بقرار رفضه اللقاء بالشيخ جعفر وأمر حجّابه بمنعه من الدخول عليه، ولكن قوّة شخصيته أثنت الحجّاب وأمين الدولة عن إمضاء قرار الشاه، بل أن الأخير أبدى احتراماً بالغاً للشيخ جعفر حين دخل عليه». أنظر: التنكابني، مصدر سابق، ص٢٠٦.

(٢٨) رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده، مطبعة المنار، القاهرة، ١٩٣١، ج١، ص٦٢.

(٢٩) يبدأ تاريخ النجف كمركز علمي مرجعي مع نزوح الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي عام ٤٤٨هـ/١٠٥٦م إليها من بغداد حيث ركّز الدراسات العلمية التي شجّعها البويهيون في القرن الثالث الهجري. أنظر: علي البهادلي، النجف جامعتها ودورها القيادي، مؤسسة الوفاء، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٩، ص٢٧ ـ ٢٨ بتصرف.

(٣٠) طلال مجذوب، إيران من الثورة الدستورية حتى الثورة الإسلامية ١٩٠٦ ـ ١٩٧٩، بيروت ـ دار ابن رشد، الطبعة الأولى، ١٩٨٠، ص١٠٨.

(٣١) صدرت الفتوى في ١٨٩١م وأمر بأن تقرأ على المنابر واستنسخ منها مائة ألف نسخة فأرسلت إلى أنحاء إيران. أنظر: د. علي الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، دار كوفان للنشر، لندن، ط١٩٩٢، ج٣، ص٩٥.

(٣٢) Browne Edward, Literary History of Persia, Cambridge, 1953, Vol: 2, p. 51.

(٣٣) زار ناصر الدين شاه عام ١٨٧٠م النجف لاحتواء علماء الشيعة، فوزّع عليهم بعض المخصصات المالية، على أن الميرزا الشيرازي ـ الذي ورث المرجعية عن أستاذه الشيخ الأنصاري أواخر ١٨٦٤م ـ رفض استقباله وامتنع عن استلام أعطيات الشاه فأرسل الشاه في طلبه للسؤال عن سبب امتناعه عن زيارته، وحينما أصرّ عليه قبل الشيرازي الزيارة ولكن في الحرم العلوي (مرقد الإمام علي) فكان ذلك سبباً في ارتفاع مكانة الشيرازي شعبياً.

(٣٤) حبيب الله مختاري، تاريخ بيداري إيران، طهران ١٣٢٦هـ شمسي، ص٢٢، باللغة الفارسية.

(٣٥) حامد الغار، دور العلماء المعارض في السياسة الإيرانية المعاصرة، عن كتاب (إيران ١٩٠٠ ـ ١٩٨٠ التحولات المعاصرة، القوى السياسية الاجتماعية، دور الدين والعلماء، التسلح والسياسة»، مصدر سابق، ص٢٦٠.

(٣٦) سعى السيد الستري حثيثاً للتعويض عن خسارة قوة العلماء، لكنه وقع في خطأ تكتيكي دفع حياته ثمناً له، حين قرر اطلاع سلطان العجم ناصر الدين شاه القاجاري، واتخاذه عضداً له وظهيراً، ولكن الحكام المحليين أفشلوا خطته، وحسب رواية الشيخ علي البلادي فقبل وصوله إلى شيراز للقاء ناصر الدين شاه، كانت الهدايا الثمينة والبراطيل الوفيرة قد وصلت بيده من قبل حكام البحرين، فانكسرت سورة السيّد الستري الذي بقي في شيراز ما يربو على الأربعة شهور في انتظار لقاء مرتقب بالشاه، ولكنه أدرك مؤخراً أن الشاه يرفض لقاءه، وبالتالي يرفض معونته، ومتمسك بخيار الحكام المحليين في البحرين، فأصابه الكدر الشديد، وانهارت عزيمته، وتوفي قبل بلوغ أمنيته. أنظر: الشيخ علي البلادي القديحي، أنوار البدرين، مصدر سابق، ص٢٤٢.

(٣٧) محسن الأمين، أعيان الشيعة، مصدر سابق، المجلد الخامس، ص٣٨.

الفصل السادس

المواجهة
بين الفقيه والدولة

الحركة الدستورية..
جدلية الوضعي والشرعي

أدى إخفاق الحكم القاجاري إلى التأسيس لعلاقة متوازنة مع الخط المرجعي الشيعي (الأصولي حصراً) الموصل بين قم والنجف وكربلاء، وأيضاً للنزوع إلى تشكيل خط مواز يدشّنه برنامج التحديث للمؤسسات الدولتية وبناء التحالفات السياسية والإقتصادية مع أوروبا، والمصاحبة لتدابير مكثّفة لجهة مركزة السلطة، أدّى ذلك كله إلى تبلور المشروع السياسي للمرجعية الشيعية.

فتنامي النزعة القاجارية في سبيل مركزة السلطة والتوسل بعقيدة التحديث كبنيتين بديلتين لترميم الشرعية السياسية أعاد إحياء التقليد القاجاري القائم على عسكرة الدولة، في ظل متغيّرين داخليين: تسيّس حركة الشارع الإيراني، وبروز علماء أكثر إعداداً وتأهيلاً للفعل السياسي الإحتجاجي.

فجنوح العقلية القاجارية إلى إقامة نظام شمولي، أعاق تبني استراتيجية داخلية قادرة على امتصاص التشنجات القائمة والمحتملة في المستقبل، ولذلك فإن استقوائها بالتحديث على الطراز الأوروبي كخيار ناجز لتحقيق الشرعية أفضى إلى تفجّر أزمة الشرعية، فالتحديث في ظل انزياح الداخل عن التراكم الكمي والنوعي لعمليات التحديث الدولتية انتهى إلى إعادة

استخدام مفردات التحديث في اختبار شرعية السلطة، كيف وقد أفضى التحديث القاجاري إلى المركزة الشديدة، الشمولية، وتضييق هامش الشراكة السياسية في أقصى حدودها، وقاد في الأخير إلى إفلاس النظام القاجاري، وانفجار تناقضاته الكامنة، وتالياً تآكل مشروعيته.

وفي سياق الإتّجاه الحثيث نحو التحديث، تبلورت فكرة الحرية كأساس لنظام سياسي مدني، ينبغي أن تخضع له السلطة القاجارية، وتقيم على أساسها نظاماً نيابياً تمثيلياً، وهي الفكرة التي أصبحت مبرر قيام حلف علمائي احتجاجي قاد حركة المشروطة[١].

لقد ساهم إخفاق الإقلاع التحديثي في عهد ناصر الدين شاه في إحالة إيران إلى سوق إستهلاكية للبضائع الأجنبية، وجعل إيران عرضة للتدخلات الأجنبية الروسية عن طريق القروض والإمتيازات الجمركية، ما ساهم في تصدّع البنى الإقتصادية والسياسية الوطنية.

ففي المستوى الاقتصادي، أدّى الإنفتاح الإقتصادي إلى اعتماد السوق المحلية على الصناعة الإجنبية ما قلل فرص التنمية والنمو الإقتصادي الداخلي، وعلى المستوى السياسي أفضى التحالف مع الخارج (روسيا هنا) إلى بناء سلطة إستبدادية كشرط أساسي لضبط وتأمين الإعتماد الإقتصادي على الخارج والتبعية السياسية، وهذا ما طبع عهد مظفر الدين شاه (تولى الحكم عام ١٨٩٦ ـ ١٩٠٧)، الذي كان يفتقر إلى أبسط قواعد الحكم والإدارة، فأصبح أسير بطانته التي أنهكت خزانة الدولة وجمعت ما طالته من الثروات، فيما واصل الشاه مظفر الدين سياسة الإقتراض الأجنبي، ما فاقم الوضع الداخلي، وأثار غضب تجّار البازار، الذين يؤلّفون حسب د. علي الوردي «طبقة ذات أهمية غير قليلة في الحياة الإجتماعية والسياسية، إذ أن لهم رؤساءهم وتقاليدهم النقابية التي تسمى (قواعد الصنف)، وإذا قرّروا إغلاق دكاكينهم إحتجاجاً على أمر من الأمور

كان ذلك بمثابة نوع من (الإضراب العام) وأصابوا الحياة الإقتصادية بالشلل»(٢).

وقد يذهب الباحث في تقويم قوة البازار في الواقع الإجتماعي والسياسي الإيراني، إلى حد اعتبارها أحد المفاعيل الهامة في الأنشطة الإحتجاجية، وهذا ما أدركته الحكومات الإيرانية المتعاقبة. فإقامة علاقات متوازنة ووثيقة مع البازار باتت ضرورية لاستقرار الوضعين الإقتصادي والسياسي معاً.

فالبازار الإيراني ليس مجرد موقع خاص لممارسة نشاطات تجارية وحرفية معينة، وإنما هو أشبه بمصهر توليفي يضمّ بداخله تلاوين متنوعة من الفئات الإجتماعية تتراوح بين تجار التجزئة والجملة والحرفيين وباعة المواد الغذائية والعطّارة، والعتالين، وغيرهم، ويكوّن البازار شبكة على درجة كبيرة من التعقيد من العملاء والوسطاء، والمؤسسات والإتّحادات، تمتد إلى أغلب المدن الإيرانية. بمعنى ما، يشكّل البازار محوراً لنشاط تجاري وإجتماعي هائل، فيما يمثّل رجال البازار تنظيماً تجارياً وسياسياً غير معلن، تتنافس القوى السياسية الطامحة للتغيير السياسي إلى كسب ولائه ودعمه المالي، وهو بالمناسبة يعد أبرز عوامل نجاح الثورة الإسلامية الإيرانية عام ١٩٧٩.

وقد أدّى غياب هذه الحقيقة بمظفر الدين شاه، بالنظر إلى الإنهيار الإقتصادي الداخلي وانحلال الدولة، للدخول عام ١٩٠٥ في مقامرة خاسرة، حين أمر جلاوزته بجلد بعض تجار البازار المخالفين للتعليمات الحكومية بالسياط، بأن تشد القدمان إلى الأعلى ثم تجلد بالسياط (عرفت فيما بعد بالفلقة)، وهي عادة استحدثها ناصر الدين شاه لمعاقبة المخالفين للأوامر الحكومية، وقد كثر استخدامها في عهد خلفه مظفر الدين شاه، ما أثار تذمّر العامة وسخطها، لما تنطوي عليه من إهانة للشخصيات

المرموقة، فعبّروا عن ذلك بما عرف بـ(الإلتجاء)، وحيث تجمّع عدد كبير من الناس بينهم بعض رجال الدين في مسجد الشاه القريب من البازار الكبير، كتعبير إحتجاجي على التدابير القمعية، وفي الوقت نفسه الوقاية من بطش السلطة، بالنظر إلى وعي الناس بمكانة المسجد باعتباره بيتاً لله وملجئاً للخائفين.

وفي تدبير إلتفافي، أوعز الشاه إلى إمام المسجد بطرد الملتجئين في المسجد، فاتجهوا إلى جنوبي طهران حيث مرقد الشاه عبد العظيم (من سلالة البيت النبوي) وانضمت إلى صفوفهم مجموعات أخرى، غذّت الميول الإعتراضية لدى قطاع كبير من الأهالي، فتحول الإلتجاء من طلب الأمان الشخصي إلى حركة مطلبية عامة، ومن المرقد أعلن الملتجئون أن خروجهم من المرقد متوقف على استجابة السلطة لمطالبهم، وأبرزها إقالة (عين الدولة) من منصبه وتأسيس دار للعدالة، ولقيت هذه المطالب صدى شعبياً واسعاً، وبدأت الجموع الغفيرة تتقاطر على بلدة شاه عبد العظيم، التي تحولت في أكتوبر ١٩٠٥ إلى تجمع احتجاجي نشط يضمّ نحو ألفي شخص، ورفعوا ورقة تحوي عدداً من المطالب من بينها: تأسيس ديوان للعدالة، وتطبيق قوانين الإسلام، واكتسبت هذه المطالب أهمية كبرى بعد التجار إثنين من كبار علماء الدين في إيران: السيد محمد الطباطبائي والسيد عبد الله البهبهاني. ونشير هنا إلى أن السيد الطباطبائي إكتسب وعياً سياسياً فعّالاً خلال دراسته في سامراء على يد قائد ثورة التنباك الميرزا الشيرازي عام ١٨٩١م، وقد انقدحت في ذهنه فكرة الدستور بتأثير من السيد جمال الدين الأفغاني الذي أسرّ إليه بعدم البوح بها، قبل التمهيد لها بأعمال سرّية. وبعث الطباطبائي برسالة إلى مظفر الدين شاه: جاء فيها: «يا صاحب الجلالة: إن كل هذه المفاسد تحل عن طريق مجلس العدالة، أي جمعية مؤلفة من كافة أبناء الشعب، يتساوى فيه الملك والفقير»[٣].

ونجح المتحصنون في مرقد الشاه عبد العظيم من إخضاع السلط لمطالبهم، وأرسل الشاه مظفر موفداً خاصاً حمل إليهم تعهّداً خطياً بالوفاء بكل مطالبهم، فوافقوا على الرجوع إلى طهران، فاستقبلهم الأهالي استقبال المنتصرين، ولكن الشاه الأسير لبطانته ولصهره (عين الدولة) أصبح عاجزاً أكثر من ذي قبل، بعد أن أقعده الشلل عن القيام بمهام الدولة، فأصبحت الأمور تدار من قبل عين الدولة، الذي ظل يتحيّن الفرصة للبطش بقادة الحركة المطلبية، وأصدر أوامره بإلقاء القبض على السيد محمد الطباطبائي، ولكنَّ الأهالي خرجوا لمنع الجنود من اعتقال الطباطبائي، فقتل الجنود طالب علوم دينية، وفيما كان الأهالي تشيّعه اصطدم الجنود بالمشيّعين فسقط خمسة عشر قتيلاً، ما أدّى إلى انفلات الأوضاع الداخلية، وعمّت الفوضى مدينة طهران، وبات الوضع الداخلي على وشك الانفجار، خصوصاً بعد مغادرة كثير من المجتهدين طهران إلى قم، وأصدروا بياناً حمل تهديداً صريحاً للشاه بأنهم سيغادرون إيران إلى العراق ما لم يرضخ لمطالب الشعب، واستجاب تجار البازار لهذه الخطوة، فأغلقوا محالهم تعضيداً لحركة المجتهدين، فاضطر الشاه للإذعان لمطالب الشعب، فأصدر أوامره بعزل عين الدولة، وإعلان (فرمان مشروطيت) في ١٥ أغسطس ١٩٠٦، تمهيداً لإجراء انتخابات المجلس النيابي الذي سمي (المجلس الشوروي المللي)، الذي افتتح في ٧ أكتوبر ١٩٠٦، وحضر مظفر الدين شاه حفل الافتتاح.

وبدأ المجلس أعماله بتأليف لجنة لصياغة الدستور، نسجت فيه على منوال الدستور البلجيكي الصادر عام ١٨٣٠ وأخذت عن أغلب مواده، مع إجراء بعض التعديلات على المواد المخالفة للشريعة الإسلامية، كما أقرّت اللجنة تمذهب الدولة رسمياً بالمذهب الجعفري الإثني عشري، وأوكلت للفقهاء المجتهدين حق مطابقة النصوص الدستورية مع الشريعة الإسلامية،

ونصّت المادة الثانية من الدستور على عدم إجازة سن أي قانون مناقض لشرائع الإسلام المقدّسة، وتخويل خمسة من الفقهاء المجتهدين بدراسة اللوائح التشريعية والمصادقة عليها أو رفضها(٤)، وكان نائب رئيس مجلس الشورى السيد عبد الحسين الشيرازي قد طالب في بداية عمل المجلس بتسلم رجل حائز على مرتبة الإجتهاد رئاسة المجلس كضمانة لحمايته من الانحراف عن خط الإسلام، وأكّد على «أن ولاية الفقيه ضامن لتنفيذ الأحكام الإلهية في المجتمع، وأن الفقيه العادل نائب عن الإمام المعصوم وله خلافة عامة، وأنه خليفة الرسول».

وأكد موضحاً على «أن حق الولاية العامة هو حق (حاكم الشرع) والولي الفقيه، الذي يملك الولاية على أمراء الدولة والموظفين والناس العاديين في الأمور الحسبية وتنفيذ الحدود الشرعية وترجيح وتعيين الأحكام العامة، ولا يجوز لأحد من وجهة النظر الشرعية لأي أحد أن يخالف أو يعارض الحكم الإلهي، ويجوز لعدول المؤمنين أن ينفذوا الأمور الحسبية في صورة إجازة حاكم الشرع لهم أو عدم حضوره»(٥).

ولكن ما لبثت أن أجهضت الإنطلاقة الأولى للحياة الدستورية، فبعد ثلاثة أشهر من إعلان المجلس توفي مظفر الدين الشاه، وتولى الحكم ابنه محمد علي لمدة سنتين (١٩٠٧ ـ ١٩٠٩)، وكان شاباً طائشاً، مولعاً باللهو والتماهي مع الأجانب إلى جانب نزعته الإستبدادية الضارية، فلم يرق له اقتسام السلطة مع المجلس، فكان أميل إلى استخدام القوة والبطش، ورغم المناخ الديمقراطي المسيطر، توسّل الشاه بالتحالف مع الروس، فشجعوه على تصفية الحركة الدستورية بدعوى أنها تدبير بريطاني يستهدف تصفية النفوذ الروسي، مبنياً على احتضان السفارة البريطانية في طهران لبعض تجار البازار على أثر مغادة المجتهدين إلى قم، وإعلان مطالبهم الدستورية ممثلة في: تقسيم إيران إلى مناطق إنتخابية، وإنشاء مجلس نيابي مؤلف من

٢٠٠ عضو تختارهم الأمة، والسماح لكل فرد من أهل فارس بترشيح نفسه لعضوية المجلس، شريطة إتقانه القراءة والكتابة، وأن لا ينقص عمره عن ٢٠ سنة ولا يزيد عن ٧٠ سنة، وقد أثارت هذه المطالب شكوك الروس، كون الإعلان عن المطالب قد تمّ من داخل السفارة البريطانية، وأنها جاءت على نحو متقن لم يعهده الإيرانيون من قبل.

وقد أثار الروس هذه الشكوك لدى الشاه محمد علي، فقام بجملة تدابير للتمهيد إلى تعطيل الدستور، وحلّ المجلس الذي دخل في مواجهة مباشرة مع الحكومة إثر مناقشة الوضع المالي فيها، وافتعل الشاه أحداثاً تخريبية ومشاغبات لإقناع الناس بفشل الدستور والعودة إلى المستبدة، وحرّض الشاه بعض أعوانه مثل صمد خان شجاع الدولة أوجلاد مراغة الذي شنق عدداً من أنصار المشروطة بصورة وحشية، وشجاع نظام مرتدي السفاك، وعين الدولة نائب الشاه في شمال إيران، واستعان الشاه بفتاوى بعض المجتهدين بارتداد الأحرار «دعاة المشروطة» عن الإسلام، وكان من بين العلماء فضل الله النوري الذي وقف في جبهة المشروطة إلا أنه انقلب عليها خشية استنساخ تجربة كمال أتاتورك في إيران، في ظل وجود تيار علماني متطرف في إيران يطالب باقتداء تام بالغرب، وكان يقول «إن هؤلاء باستخدامهم كلمات مغريّة من قبيل العدالة والشورى والحرية يريدون خداع المسلمين وجذبهم إلى الإلحاد، وتحت شعار الحرية المزعومة يريدون الترويج للفساد وإباحة المنكرات وشرب الخمر، وغيرها من الأعمال المنافية للإسلام حتى يترك الناس الشريعة والقرآن»(٦)، ولذلك بدأ الشيخ النوري يشنع على أنصار الدستور، ويوصمهم بالزندقة والبابية، ورغم تبنيه مبدأ ولاية الفقيه التي عدّها شاملة لمصالح الناس العامة وأنها الولاية الشرعية الوحيدة، مؤسسة على النيابة العامة عن الأئمة، بما نصّه «..ليس هناك وكالة في الأمور العامة، وهذا الباب، هو باب الولاية الشرعيّة، يعني

الكلام في الأمور العامة والمصالح العمومية للناس، خاصة بالإمام عليه السلام أو نوابه العامين أي الفقهاء وتدخل غيرهم في هذه الأمور يعد حراماً وغصباً» إلا أنه خالف المشروطة في القول بالتمثيل النيابي القائم على أساس أكثرية الأصوات وقال «إن الإعتبار بأكثرية الآراء في مذهب الإمامية خطأ وبدعة في الدين»[٧].

وقام رجال الحكومة بترويج هذه الآراء في أوساط العامة، واستعمالها غطاءً لارتكاب أقصى العقوبات ضد أنصار المشروطة، فضيّق صمد خان الخناق على الأحرار إنتقاماً منهم وولعاً في إراقة الدماء، فصدرت فتوى من علماء النجف: الآخوند محمد كاظم الخراساني والشيخ عبد الله المازندراني وميرزا خليل بما نصه «ليعلم الجميع أن الموافقة ومساعدة كل مخالف أساس المشروطة القويم أياً كان، والتعرّض بالمسلمين المحامين لذلك الأساس هو محاربة لإمام العصر عليه السلام. وعليه يلزم التحرز وعدم الإقدام على مضاره المشروطة البتّه»[٨].

المشروطة والمستبدة

أضاف دخول العلماء إلى المجلس معطيات جديدة في العلاقة بين الفقيه والسلطة مع إبقاء بعض الثوابت. ويأتي في طليعة تلك المعطيات إمساك العلماء بسلطتين خطيرتين: التشريعية والرقابية، الأمر الذي يؤدي إلى حرمان القاجاريين من جزء هام من السلطة، وهذا ما دفع محمد علي شاه للتفكير في إفراغ المجلس من أسباب القوة، فدفع بعض أتباعه للسيطرة على المجلس، ولكن الآخوند الخراساني أدرك خطورة الإجراء القاجاري مبكراً فعمل على إحباطه والسعي من أجهل تطهير المجلس من العناصر المحسوبة على تيار التغريب أمثال نجم آبادي، وجمال واعظ، وتقي زادة وذكّر الشاه بما ورد في خطابه الافتتاحي داخل المجلس وقال

الخراساني: «إن المجلس كما تفضّلتم هو المجلس الذي يكون أساسه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ورفع المظالم وحفظ بيضة الإسلام ورفاه الشعب، وعليه أصدرنا القرار، وهكذا كانت رغبة المريدين، ولكن المجلس الآن ليس هو ذاك المجلس الذي كنتم تريدون»[٩].

المعطى الثاني والأهم، ظهور حركة مضادة لحركة الدستور داخل الوسط الحوزوي الشيعي بقيادة السيد محمد كاظم اليزدي، الذي وقف بجانب الحكومة في سياق المنافحة عن المستبدة، فكان اليزدي يرى بـ «أن مصلحة الدولة يجب أن تكون بيد شخص واحد مسؤول عنها لا يشاركه فيها مشارك ويحتج برأيه هذا بما يصل إليه اجتهاده الديني مبرهناً عليه بالبراهين والأدلة المختلفة ومعه أتباعه من مختلف الطبقات وفي مقدمتهم شاه إيران المستبد حينذاك»[١٠] ويفسّر الشيخ علي شرقي أحد أنصار المشروطة موقف جماعة المستبدة بشيء من التهكم على هذا النحو «لأن السلطة عند هؤلاء مقدسة والسلطان ظل الله على الأرض»[١١].

وليس موقف اليزدي هذا سوى امتثال لموقف فقهي/ سلطاني، فاليزدي يمثّل أحد الأنصار البارزين للولاية الجزئية للفقيه والمقتصرة على الأمور الحسبية، والمعارض بشدة لولاية الفقيه المطلقة، وانخراط العلماء في الشأن السياسي، ليؤول إلى انشعاب الشيعة في العراق وإيران إلى فريقين: فريق المشروطة وفريق المستبدة، وهو ما يصوّره أحد شعراء النجف:

تغيرت الدنيا وأصبح شرّها يروح بإفراط ويغدو بتفريط
إلى أين يمضي من يروم سلامة وما الناس إلا مستبد ومشروطي[١٢]

ويصف السيد هبة الدين الشهرستاني الخصومة بين الخراساني واليزدي بأنها «بلغت منتهى الوحشية»[١٣]، وتبادل الطرفان الإتّهامات وخرج الخلاف عن إطاره العقلاني[١٤]. فقد تنزّلت الخصومة إلى القواعد، لتشمل في البداية طلبة العلوم الدينية وانقسامهم بين مناصر ومعارض للمشروطة،

ثم خرجت الخصومة لتستوعب الشارع الشيعي العراقي والإيراني، كما أضفى المعارضون للمشروطة صبغة إجتماعية ـ عشائرية على الخلاف، فقد استدعى اليزدي العشائر العراقية إلى النجف الأشرف فحضروا وهم مسلّحون استعداداً لأية مواجهة محتملة مع أنصار المشروطة، بل أن استعراضاً للقوّة قام به أنصار اليزدي في النجف الأشرف يصفه د. علي الوردي بما نصّه «فكان إذا خرج ـ أي اليزدي ـ إلى الصلاة حفّ به المسلّحون من أعوانه وهم يهتفون بالصلاة على محمد وآل محمد تحدّياً لأنصار المشروطة»[١٥].

وننقل هنا وصفاً لصراع فريقي المشروطة والمستبدة آنذاك على لسان السيد محسن الأمين العاملي، وكان في فريق الآخوند الخراساني، وأحد شهود العيان الذين عايشوا الصراع وانخرطوا في بعض نشاطاته، يقول: «وكان عامّة أهل العراق وسوادهم مع اليزدي خصوصاً من لهم فوائد من بلاد إيران، لظنهم أن المشروطية تقطعها». ويرد الأمين بداية الصراع إلى وفاة الميرزا الشيرازي المرجع الأعلى للشيعة في وقته، حيث كان اليزدي وثلّة من مراجع الشيعة الكبار لم يتسنموا مواقع الصدارة في رئاسة الشيعة إلا بعد وفاة الميرزا الشيرازي، وكانت العادة أن يقيم المراجع الجدد الفاتحة للمرجع السابق، كأحد الوسائل التقليدية المتّبعة للتعبير عن الوفاء والتقدير لجهود المرجع الشيرازي، وفي نفس الوقت تعد إقامة الفواتح أحد أشكال المراتبية العلمية الشيعية، أي أن إقامة الفواتح من قبل المراجع في العرف الحوزوي، تعد إذعاناً لعلو مرتبة المرجع الشيرازي، وربما هذا يفسر إحجام اليزدي عن إقامة فاتحة للميرزا الشيرازي، وذهابه إلى مسجد السهلة بالكوفة للإعتكاف، فقلّده كثير من العوام.

أما في الحقل الحوزوي، فلم يكن اليزدي يحظى في بادئ الأمر بقبول الطلبة وعلماء الدين، وعلى قول الأمين: «وكان يحضر مجلس درسه في

أول الأمر جماعة لا يبلغون العشرة كنا نراهم ونحن ذاهبون إلى درس الخراساني وجمهور الطلبة منحاز إلى درس الشيخ ملا كاظم، ثم تمادت به الأمور وكثر حضّار مجلس درسه»[١٦]، ثم جاءت رسالته العملية (العروة الوثقى) أشهر الرسائل الفقهية الممتازة في تاريخ الشيعة المعاصر، كإعداد رصين ومتقن لأطروحة مرجعية اليزدي، إذ حاز اليزدي، تدريجاً، على قبول العامة والحوزة معاً، وبدأ الشارع الشيعي ينثال عليه ويعصم مرجعيته بجباية الأموال الكثيرة إليه، والتي لعبت دوراً كبيراً في تعضيد زعامته الدينية، وإن كان كثير من الناس ناقماً على وجوه صرف الأموال على حد الأمين[١٧].

وبكلمة، فإن غليان الشارع الشيعي في العراق وإيران بخصوص المشروطة والمستبدة، جاء مصاحباً لانفلات العقل المرجعي، منذ انقسام المجتهدين في النجف الأشرف إلى فريقين: المشروطة، المستبدة، ثم خروج الخلاف من إطاره الفقهي إلى الإطار الإجتماعي، إذ صارت الإشاعات تروج في أوساط العامة مفادها أن المشروطة هدم للدين وإفساد للأخلاق، وكان بعض رعاع النجف يوصم الخراساني ودعاة المشروطة بالكفر والإلحاد، ولذلك كان العوام يحجمون عن الصلاة خلف رجل الدين المشروطي، ويعدّون الصلاة خلفه باطلة، وقد ردّ فريق المشروطة الصاع صاعين على فريق المستبدة، بعد إعلان الدستور العثماني عام ١٩٠٨، ما أدّى إلى انكسار خط المستبدّة، ووقف السيد صالح الحلي، أحد الخطباء العراقيين المشهورين في تلك الفترة متحدياً السيد محمد كاظم اليزدي، وهجاه في أبيات شعر كان أشدها وقعاً:

فوالله ما أدري غداً في جهنم «أيزديها» أشقى الورى أم يزيدها[١٨]

وفي الواقع، أن انقسام النجف أمدّ محمد علي شاه بمبررات كافية لتقويض الحركة الدستورية وتوظيف الدين (في قبال العلماء) في قضية يعتقد

بالقطع اندكاكها في الحيز السياسي. لقد أضفى فريق المستبدّة شرعية على تدابير السلطة القاجارية، ونشر الشاه محمد بياناً في تشرين الأول ١٩٠٨ بعد قصف المجلس جاء فيه: «إني وإن كنت وعدت بافتتاح مجلسكم في ١٤ نوفمبر سنة ١٩٠٨، إلا أن الأكثرية من أعضاء المجلس والأهلين يلحون على صرف النظر عن افتتاحه، وبناء عليه صممت أن أحقق رغبة الناس لأن افتتاح المجلس وتحقير الإسلام شيء واحد»[١٩].

نشاط المشروطة

كان انفضاض الصف العلمائي، وفي النجف الأشرف على وجه الخصوص، يرمز إلى تمظهر خطّين فقهيين في العالم الشيعي، رغم أن جذور الخطّين ترتد إلى قبل هذا التاريخ بعقود حين طرحت لأول مرة ولاية الفقيه المطلقة من طرف النراقي، إلاّ أنّ تسيّس الخطّين لم يكن يتجلّى برموزه ومفرداته الفقهية ـ السياسية إلا في مطالع هذا القرن.

وكان انشعاب العلماء إلى تيارين: مشروطة، مستبدة، حدثاً مناسباً لفتح الباب على مناظرات فقهية صاخبة أقحمت معها مراجع الشيعة وكبار علماء الدين في العراق وإيران، وإن كانت في إحدى تجليّاتها تكشف عن مكامن القوة لدى الفقيه الشيعي، ويأتي في طليعة المراجع الآخوند محمد كاظم الخراساني، الذي برز كقائد ديني إحتجاجي، عارض الإستبداد القاجاري في عهد محمد علي شاه.

لقد كشفت قصّة المشروطة عن التأهيل السياسي الممتاز والأداء الفعّال للفقيه/ المرجع، كما كشفت في الوقت نفسه عن موقع النجف كمركز قيادة للنشاطات السياسية الإحتجاجية في إيران. فبعد نجاح النجف في قضية التنباك، ترسّخت مذاك تلك المركزية في الأوساط الشيعية وتمظهرها المميّز على المسرح السياسي الإيراني، فقد صار ضرورياً توسل رجال

المشروطة بكبار المجتهدين لكسب الغطاء الشرعي والإصطفاف الشعبي المشدود بعرى المرجعية، فكانت الطريقة التقليدية المتّبعة في اكتساب الشرعية تملي إستفتاء المجتهدين الكبار حول تطابق الحركة الدستورية مع مقاصد الشريعة الإسلامية، كتدبير ضروري قبالة الإشكاليات الشرعية المحتملة في سياق العلاقة بين المرجع والمقلّد، فالنشاط السياسي في المخيال الشيعي الحديث ليس شيئاً منفصلاً عن نطاق تلك العلاقة ولا يمكن حتى الوقت الراهن تصوّر حركة سياسية شيعية تحقّق وجودها السياسي الشعبي خارج المدار المرجعي، فستبقى الحركة أيّاً كانت في مسيس الحاجة لنوع من المصاهرة ولو الظاهرية لضمان انتشارها الجماهيري وشرعيتها الدينية.

ففي أعقاب طيف الإشكالات التي أثارها بعض أنصار المستبدّة على حركة المشروطة، تقدمت جماعة من أنصار الدستور باستفتاء المجتهدين بما نصّه «إلى حضرات المجتهدين حفظة الحكمة الإلهية: لا بد وأنكم سمعتم بمجلس الشورى الشعبي وأنتم تعرفون جيداً أن هذا المجلس الذي يعمل على حفظ القوانين المستمدّة من الطريقة الإثني عشرية المقدسة لمحو الظالمين والخائنين ونشر العدل على جميع البلاد وإعلان شأن الراية الإيرانية يؤسفنا أن عدداً من الأنانيين المفسدين الذين أخذوا ينشرون الافتراءات والأكاذيب من أجل محو هذا المجلس، فنحن ننتظر فتواكم في بيان تكليف المسلمين في هذا الشأن».

فكتب الشيخ الآخوند كاظم الخراساني رسالة جُوابيّة، حملت توقيعات عدد من المجتهدين المؤيدين للحركة الدستورية، جاء فيها (هذا ما قرّره المجتهدون الأعلام بسمه تعالى وبه نستعين، بسم الله الرحمن الرحيم، وصلى الله على محمد وآله الطاهرين، ولعنة الله على القوم الظالمين إلى يوم القيامة: أما بعد فبالتأييدات الإلهية والمراحم السماوية وتحت

توجيهات الهادي العالي الشأن حضرة صاحب الزمان (روحنا فداه): إن قوانين المجلس المذكور على الشكل الذي ذكرتموه هي قوانين مقدّسة ومحترمة وهي فرض على جميع المسلمين أن يقبلوا هذه القوانين وينفّذوها. وعليه نكرر قولنا: إن الإقدام على مقاومة المجلس العالي بمنزلة الإقدام على مقاومة أحكام الدين الحنيف فواجب المسلمين أن يقفوا دون أي حركة ضد المجلس).

ووقّع الخراساني الرد بالوكالة من المجتهدين وهم: ١ ـ الشيخ محمد تقي الشيرازي. ٢ ـ الشيخ عبد الله المازندراني. ٣ ـ ميرزا حسن الشيخ خليل. ٤ ـ الشيخ فتح الله الأصفهاني المعروف بشيخ الشريعة. ٥ ـ السيد مصطفى الكاشاني. ٦ ـ السيد علي الداماد. ٧ ـ الشيخ عبد الهادي شليلة البغدادي. ٨ ـ الشيخ حسين النائيني. ٩ ـ الشيخ محمد حسين القمشي. ١٠ ـ السيد مصطفى النقشواني[٢٠].

وقد أثمرت الرسالة في إعادة الثقة إلى دعاة المشروطة، ووفّرت ضمان وإمكانية استمرار الحركة الدستورية، وخلقت جوّاً من الإطمئنان وسط الأهالي، كما حققت اصطفافاً عاماً خلف المشروطة، برزت في هيئة مجالس (أنجمن) تألّفت لمناصرة الحركة المشروطة، وقد أجّجت مظاهر التعبئة والإصطفاف الشعبي مشاعر النقمة لدى محمد علي الشاه، فعزم على الدخول في مواجهة صدامية مع المجلس، وأعلن في حزيران عام ١٩٠٨ الأحكام العرفية، وأوعز لجنود القوزاق بقيادة لياخوف الروسي لضرب حصار حول المجلس، وقصفه بالمدافع، وبدأ يتعقّب الناشطين في الحركة الدستورية، وشنق بعضهم في الحال من بينهم الميرزا نصر الله الأصفهاني المعروف بلقب (ملك المتكلّمين) لشدة تأثيره في حركة الجماهير، ما أثار الرعب بين أهالي طهران، فيما أخذ أنصار المشروطة بالفرار من قبضة جلاوزة الشاه، ثم أمر الأخير بإلغاء الدستور وملاحقة أنصار المشروطة،

فكان ولاة الشاه على المدن يجلدون أو يسجنون من يقع في قبضتهم من رجال المشروطة، وفي تشرين الأول ١٩٠٨ نكث الشاه بصورة رسمية وعده بافتتاح المجلس..

وفي ظل هذه الظروف الحالكة، كانت النجف/المرجعية ترقب بقلق بالغ التطوّرات الجديدة على الساحة الإيرانية، ما دفع بالخراساني لكتابة رسالة شديدة اللهجة إلى الشاه يحذّره فيها من مغبّة تعطيل الدستور، واستنكر أسلوبه في ابتزاز رجال الدين، وجاء في الرسالة:

«يا منكر الدين، ويا أيها الضال الذي لا نستطيع مخاطبتك بلقب شاه. كان المرحوم أبوك مظفر الدين أعطى الدستور ليرفع الظلم والتصرّفات غير القانونية عن الشعب الذي كان في ظلام دامس قروناً عديدة، ونحن نقول بكل صراحة: ليس في المشروطية أي شيء يخالف الدين الإسلامي، بل إنها تتفق مع أحكام الدين وأوامر الأنبياء بخصوص العدالة ورفع الظلم عن الناس، ولكنك من اليوم الأول الذي تبوّأت فيه عرش السلطنة وضعت تحت أقدامك جميع الوعود والأيمان، وعملت بجميع الحيل ضد المشروطية. وقد تجلى خطأنا فيك حيث سعيت أن تجعلنا آلة بيدك ضد المجلس.. والآن سمعنا أنك أرسلت إلينا أحد رجالك المقرّبين لشراء ذممنا بالذهب، ولست تعلم أن سعادة الشعب أثمن كثيراً من ذهبك.. إن ذكرك للدين والشريعة كذب وهراء، أردت بكذبك هذا إغفال البسطاء المتمسّكين بالدين لتمنع الدستور وتجعل الناس في ذل وفقر. وعلى هذا أنت عدو للدين المقدس وخائن للوطن وتشبه السارق الذي يسرق الناس بإسم الدين والشريعة، إنك أنت والمجتهدون المرتزقة الذين يدّعون مخالفة المشروطية للشرع الشريف تتجاهلون حقيقة الدين بالتي تقضي بأن تكون العدالة شرطاً حتى في الأمور الجزئية، ونحن بحسب اطلاعنا على البلاد التي تطبّق فيها الدساتير نعلم أنها تدار وفق قوانين عادلة، فاترك سند

الشيطان وانشر بياناً آخر تعلن فيه الحرية للناس وإذا حصل تأخّر منك عمّا نطلب فإننا سوف نحضر جميعاً إلى إيران ونعلن الجهاد ضدك، ولنا في إيران أتباع، والمسلمون كثيرون أيضاً فإننا أقسمنا على ذلك»(٢١).

وتستثير الرسالة في تحليل عناصرها في سياق البحث السلطاني الشيعي، نقاطاً على درجة كبيرة من الأهمية، وتقدّم إضافات قيّمة. فأول ما يظهر من الرسالة أن ثمة تحولاً جديداً في حركة الفقه السياسي الشيعي يفترض الارتقاء إلى مستوى شرعية السلطة التي كانت غائبة في نضالات الفقهاء الماضين. فقد أكد الخراساني استعداده للاصطدام بالسلطة وهدم النظام القائم، وكأنه يبدأ من حيث انتهى سلفه الميرزا الشيرازي، الذي قاد احتجاجاً جزئياً دون المساس بالسلطة، رغم كون الخراساني ينتمي إلى مدرسة الشيخ الأنصاري مؤسس الولاية الجزئية للفقيه، والتي لا ترتقي بحال إلى مستوى الولاية السلطانية للفقيه ولكن الخراساني الذي ينقطع عن ماضوية فقهية صارمة، يعقد مع الحاضر قراناً متيناً يحقق ذاته من خلاله، ويستدعي من الماضي القريب صورة العلاقة المقدسة بين المرجع والأمة، في هيئة فتوى يحثّ فيها الجماهير الإيرانية على الإصطدام وإطاحة السلطة، بما نصها «إنني أعلن حكم الله لجميع الشعب الإيراني أن مسؤولية دفع هذا السفاك الجبار أي محمد علي شاه والدفاع عن نفوس وأعراض وأموال المسلمين تعدّ اليوم من أهم الواجبات»(٢٢).

وقد أرفق الآخوند بالفتوى عشر مواد تشتمل على مطالب الشعب الإيراني، رفعها إلى محمد علي شاه، وساند علماء دين كبار في العراق وإيران حركة الآخوند وزملائه، وأعلن كلٌ من الميرزا الشيرازي، وشيخ الشريعة الأصفهاني، والميرزا النائيني، وآية الله الطباطبائي، وآية الله البهبهاني، وآية الله مدرس والشيخ حسن خليلي، أعلنوا بالإجماع تأييدهم الكامل للآخوند الخراساني.

ويشي مضمون النصّين السابقين (الرسالة والفتوى)، باعتناق الخراساني مبدأ ولاية الفقيه السلطانية، وبخاصة إذا أضفنا إليهما ما ورد في حاشيته على كتاب (المكاسب) لأستاذه الشيخ الأنصاري، حيث يفاد من فحوى نقاشه حول ولاية الفقيه[٢٣]، أن للفقيه ولاية سلطانية مبنية على «عموم الولاية في زمن الغيبة» وتخصيصاً فإن ولاية الفقيه تستند على اندراج السلطة تحت عنوان «مما لا يجوز إهماله على كل حال كما هو الحال في حفظ أموال القاصر الذي يكون بلا ولي والأوقاف التي تكون بلا متولي..»[٢٤].

بيد أن عقيدته في ولاية الفقيه السلطانية لم تترجم في مشروع إحتجاجي يصل إلى حد تفجير شرعية السلطة، إذ لا يبدو من مقاصد نشاطه النضالي أنه ينحل الفقيه صفة البديل الناجز للولاية السلطانية، بمعنى آخر أن دعوته لإسقاط محمد علي شاه، لا تعني إسقاط كلية النظام السياسي، وإنما إسقاط شخص الحاكم، وهو ما استوعبه الإيرانيون حين تنفيذ فتوى الآخوند، فقد استبدلوا الشاه محمد علي بابنه الشاه أحمد.. وفي ضوء هذا الفهم لطبيعة موقف الخراساني يفسح في المجال لدخول معطى جديد، نفسّر في ضوئه المواقف السياسية للآخوند دون إخراجها من الفضاء الفقهي، ودون الركون إلى تأويلات تعسفية، قد تفضي إلى تشويه الحقيقة، ولكن بالنظر إلى المعطيات المتوفّرة من نصوص ومواقف صريحة وواضحة الدلالة، وقد نجزم بأن وعي الآخوند لم يتشكّل معزولاً عن المناخ السياسي المشرقي، وبيئة التنوير الفكري والسياسي في تلك الحقبة النشطة بطبعها في التاريخ المعاصر، مجسّدة في فورة نهضوية إصلاحية عمّت المشرق الإسلامي بأسره. بكلام آخر، أن الآخوند في وعيه وفعله السياسيين ينتمي إلى رهط المصلحين أمثال الأفغاني، وعبده، والكواكبي، الذي كبر على العصبيات الخاصة، وثبّت الجامعة الإسلامية إطاراً موحِّداً

وشاملاً لشعوب الشرق الإسلامي، فكان نطاق شعورهم، وحقل حركتهم يستوعب كلية الجامعة الإسلامية، دون التفات للعصبيات الفرعية على أساس المذهب، أو اللغة، أو الحدود الجغرافية، فنذروا أنفسهم من أجل تحرير المشرق من: الاستبداد الداخلي والاستعمار الخارجي، وهو ما جسّده الآخوند الخراساني عمليّاً، فلم تفتر عزيمته عن مقاومة الإستبداد القاجاري، في الوقت الذي كان ينافح عن قضايا المسلمين، ويناشد المسلمين بالإعتصام بالإتحاد ونبذ الفرقة والشقاق(٢٥)، ويستحث الناس على مقاومة الإستعمار الأجنبي، كما عبّر عنه موقفه من الغزو الإيطالي على ليبيا عام ١٩٠٩م، حيث أصدر بالتعاون مع طائفة من كبار علماء الشيعة في النجف، نداءً «إلى كافة المسلمين الموحّدين وممن جمعتنا وإياهم جامعة الدين والإقرار بمحمد سيد المرسلين.. أن الجهاد لدفع هجوم الكفار على بلاد الإسلام وثغوره مما قام عليه إجماع المسلمين وضرورة الدين على وجوبه.. هذه كفرة إيطاليا قد هجموا على طرابلس الغرب التي هي من أعظم الممالك الإسلامية وأهمها فخرّبوا عامرها وأبادوا أبنيتها وقتلوا رجالها ونساءها وأطفالها مالكم تبلغكم دعوة الإسلام فلا تجيبون، وتوافيكم صرخة المسلمين فلا تغيثون، أتنتظرون أن يزحف الكفار إلى بيت الله الحرام، وحرم النبي والأئمة ﷺ ويمحو الديانة الإسلامية عن شرق الأرض وغربها وتكونوا معشر المسلمين أذل من قوم سبأ، فالله الله في التوحيد، الله الله في الرسالة، الله الله في نواميس الدين، وقواعد الشرع المبين.. فبادروا إلى ما افترضه الله عليكم من الجهاد في سبيله، واتّفقوا ولا تفرّقوا، واجمعوا كلمتكم وابذلوا أموالكم وخذوا حذركم وأعدوا لهم ما استطعتم من قوّة ومن رباط الخيل ترهبون به عدوّ الله وعدوّكم ولئلا يفوت وقت الدفاع، وأنتم غافلون، وينقضي زمن الجهاد وأنتم متثاقلون»(٢٦).

يبقى فارق، أن الآخوند ظلّ مشدوداً إلى سياقه التقليدي، الحوزوي، والفقهي، لا بمعنى استعارته منه في بناء وصوغ موقفه السياسي، وإنما في استخدامه كإطار يعيد إنتاج نفسه من خلاله، ويجدّد على أساسه سيرورته، وهذا ما يزيد في صعوبة تصنيف الآخوند داخل دائرة مجال فقهي تقليدي. ويصح أيضاً القول بأن الفقه الشيعي في حقله السلطاني التقليدي لا يشكل منطلقاً نهائياً لحركة الآخوند في بعدها السياسي العام، والأمر نفسه ينطبق على قادة المشروطة، فالآخوند لا يرمي من وراء حث الناس على الإصطدام بالسلطة أو مقاومة الاستعمار إلى إقامة سلطة رجال الدين، تماماً كما الحال عند رهط المصلحين في تلك الفترة كالأفغاني وعبده والكواكبي، وإنما كان على استعداد للتسليم بنظام حكم غير ديني، يتصف بالعدل، أو حسب اصطلاحهم بالمستبد العادل.

ويبدو هذا الأمر جلياً في انفتاح الآخوند الخراساني على التجارب الدستورية الحديثة، وتوظيفها كأداة احتجاجية في رسالته إلى محمد علي شاه، كما في قوله (ونحن بحسب اطلاعنا على البلاد التي تطبّق فيها الدساتير نعلم أنها تدار وفق قوانين عادلة)، ويعكس الرسوخ العلمي لدى الخراساني بدور الدستور في تحقيق العدل، إسناده للمشروطة في تركيا بعد إعلان الدستور العثماني في تموز عام ١٩٠٨، حيث أرسل الشيخ الخراساني والشيخ عبد الله المازندراني برقية عام ١٩٠٩ إلى السلطان العثماني محمد رشاد، إثر موجة الإشكالات التي أحاطت بمشروعية الدستور، وجدوائية العمل به في تنظيم شؤون الدوَلة، فسعى الآخوند والمازندراني إلى تبديد مثل هذه الشكوك، وجاء في برقيتهما (فهل يمكن قيام الأحكام الشرعية بغير المشروطة، وهل يمكن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلا بقطع عرق الاستبداد، ومتى عارض القانون الأساسي الأحكام الشرعية، وفي أي مادة عارض الصوم والصلاة والحج والزكاة،

ومتى أوجب غير المشروع وبدل أصول الدين والفروع، فنأمل من سلطان الإسلام ـ دامت إفاضاته وبركاته ـ عدم الإصغاء لكافة هؤلاء فإنهم إما أعداء، وإما جهلاء.. الداعي لدوام الدولة العلية علماء الفرقة الجعفرية)[٢٧] (أنظر الملحق السادس).

وبالنظر إلى فحوى الرسالة، في ضوء سجل المحاججات المصاحبة للحركة الدستورية، يظهر لأول مرة احتدام المناقشات القانونية بين فقهاء الشريعة ورجال القانون الوضعي، وهي المرة الأولى التي تُختبر فيها قدرة الفقيه على إثبات ذاته كفقيه ورجل تشريع أمام تحدٍ خارجي، أي من خارج دائرة الإسلام، بمنأى عن حالات معينة ذات صلة بالسجالات العقديّة بين الأديان.

فقد كان البحث بين الشرعي والديني والوضعي العلماني يتمحور حول مدى تطابق القوانين الوضعية وأحكام الشريعة، وكان فقهاء الشريعة من المدرسة الأصولية تحديداً أقدر على إتقان فنون الجدل القانوني، واختبار صحّة القوانين الوضعية ومطابقتها، كما سيظهر علم الأصول كسلاح فعّال متفوق في أتون المحاجّات القانونية، تميّزاً فريداً وديناميّاً، حيث يتمركز العقل في التمييز بين قواعد الشريعة وأحكامها، والقبول بحجية العقل وحجيّة الإجتهاد ما «يجعل ذهن الشيعي لا محالة قابلاً للتطورات الإجتماعية وتمنحه الثقة بالنسبة لقدرة الإنسان على تنظيم أوضاعه الإجتماعية..»[٢٨].

وحقيقة الأمر، أن المحاجّات القانونية أفضت إلى عملية تسوية بين منظومتين قانونيتين: الفقه الإسلامي والفقه الدستوري الغربي، لكن ينبغي القول أن التسوية لم تتم على حساب الثوابت الدينية، التي لا يمكن بحال إخضاعها للتسويات أو المماحكات القانونية، وإنما الهدف من التسوية تبيئة المفاهيم القانونية الحديثة المتصلة بالحقوق الفردية والجماعية مع

ظروف البلد، أي أن التسوية في نهاية المطاف طالت حقل المواطنة لكونه ملتحماً بحق البشر (المواطنين)، لا حقل الدين بكونه حق الله سبحانه وتعالى، غير الخاضع بحال للمساومات القانونية، وتلك كانت مهمة مجلس الفقهاء المؤلف من نحو ٢٠ فقيهاً لتحقيق تلك الموازنة بين ما هو بشري وما هو إلهي، أي الاطمئنان إلى مطابقة القوانين الحديثة (الوضعية) مع الشريعة الإسلامية، ولذلك ما كان للقانون الغربي أن يقرّ دون تمريره على مجلس الفقهاء.

وبالرغم من ذلك، فإن التسوية تلك لم ترق إلى كثير من فقهاء ذلك العصر، فقد وجّه الشيخ فضل الله النوري نقداً لاذعاً لكل من يحاول إجراء مزاوجة بين القانون الوضعي والقانون الإلهي، وحتى في مجال الحقوق الخاصة بالمواطنة، ويرى النوري بأن المعيار الإلهي يقوم على أساس نفي المساواة بين المؤمن والكافر، وبين المحسن والمسيء، وبين الرجل والمرأة، وبين السيد والعبد، وباتالي فإن هذه المزاوجة القانونية غير شرعية كونها تصدر عن مرجعيتين متناقضتين إلهي وبشري.

ولكن تبقى ملاحظة أننا مذاك، سنجد أن تياراً كبيراً من فقهاء الشيعة الأصوليين والناشطين سياسياً، إختار المقاربات القانونية والفكرية، وسيزداد التمسك بها كلما غاص الفقيه في الحقل السياسي، وهذا ما سيظهر في فكر المشروطيين (أنظر رسالة النائيني)، ومن بعدهم من الفقهاء أصحاب المشاريع السياسية الواضحة، وسيبدأ عمل تراكمي من نوع آخر جديد، تؤسّس له مرونة الفقيه تجاه الإبداع الفكري والقانوني (البشري) الغربي، والقبول في المستوى الأدنى بقوانين وضعية متصالحة أو غير متعارضة صراحة مع نص إلهي (من الكتاب والسنّة)، يؤول في الأخير إلى خلق مناخ إيجابي في الوسط الحوزوي لانضمام فقهاء جدد مجدّدين كيما

يوصلوا حلقات التجديد ببعضها، ومع ذلك لا تخلو هذه المرونة مهما بلغ الحرص بأصحابه من مجازفات، وإخفاقات، وأخطاء، وتشوّهات.

سقوط الشاه

إن ارتقاء الخراساني بالصراع إلى مستوى مقارعة السلطة، من شأنه الإنعكاس على حركة الشارع السياسي الإيراني، الذي استجاب على وجه السرعة لمقتضى فتوى الآخوند بدفع الشاه محمد علي عن السلطة، حيث هبّت رياح الثورة من تبريز وانتقلت إلى أصفهان، ومن هناك زحفت القبائل البختيارية المساندة لحركة المشروطة بزعامة علي قلي خان إلى طهران، والتحمت بها قوات شعبية من رشت، فهرب الشاه إلى المفوضية الروسيّة في طهران، وأعلنت القوات الشعبيّة الثائرة عزل محمد علي شاه عام ١٩٠٩ وتنصيب إبنه أحمد (البالغ من العمر ١٢ عاماً) ملكاً لإيران بدلاً عنه، فاستبشر علماء النجف ودعاة الإصلاح خيراً، وأقاموا إحتفالاً في مدرسة الميرزا حسين الخليلي بهذه المناسبة حضرها الآخوند والمازندراني والشيخ محمد تقي الشيرازي، والسيد إسماعيل الصدر.

على أن الشاه أحمد، آخر السلالة القاجارية، لم يكن مؤهلاً بدرجة كافية تسمح له بضبط الداخل، وتصفية آثار الحرب الأهلية، فقد أصبحت خزينة الدولة عرضة للنهب والسلب من قبل القبائل البختيارية، التي أقامت لها شبه دولة مستقلة في أصفهان فكانت تفرض على الناس ضرائب باهظة، بإضافة ضريبة حراسة الطرق، فيما أصاب المجلس الشوروي الوهن الشديد، ولم يعد ذلك المجلس الذي فقد العشرات أرواحهم من أجل تدشينه، وإنما تحوّل إلى مؤسسة خانعة، هامشية، فأصبح مرتعاً للخلافات، وصراع المصالح، والخطابات الجوفاء.

أما موقف النجف، فقد تعاطى الآخوند مع الشاه الجديد بروح تتّسم

بالتسامح والتناصح، يطوي معها ذكريات أليمة مليئة بالتوتّر، وتؤسّس لعلاقة جديدة تقوم على أساس التواصي، تشبه إلى حد كبير سير الثعالبي والطرطوسي والغزالي في إسداء النصيحة للملوك، والتحذير من عبادة الدنيا، والحث على نشر العدل والحق والمساواة، والإعتبار بسيرة السلاطين والملوك الغابرين، والرأفة بالرعية، وتربية الإجتماع على ممارسة الحرف والصنائع، وتشجيع العلم وتقريب العلماء والمصلحين، والأخذ عنهم ما يضمن حفظ تدابير السياسة الشرعية وإقامة أركان الدين والملّة على الشريعة الإسلامية، وحفظ البلاد من تدخلات الأجانب(٢٩)، وهذا يعزّز الرأي القائل بأن الآخوند لا يهدف من وراء نشاطه السياسي الاحتجاجي إلى إقامة حكم ديني، رغم ما عرف عنه من حزم، وصلابة ثورية، سيما وكان دأبه إسقاط السلطة القاجارية المستبدّة، والإستعداد لخوض الصراع حتى النهاية.

وأياً كان الأمر، فقد التزم الآخوند موقفاً يتّسم باللين والمناصحة للسلطان القاجاري، الذي بدا هزيلاً عاجزاً عن إدارة البلاد، ولم يشهد الآخوند الفوضى التي عمّت إيران منذ منتصف العقد الثاني من هذا القرن، ولو كان شاهداً لالتزم موقفاً مماثلاً لموقفه من العهود القاجارية السابقة، ولكنه مات ليلة النفير العام التي حددها الآخوند في ١٢ كانون الأول ١٩١١ للجهاد ضد الروس، بعد أن أمر بالتعبئة العامة، وطلب من الناس نصب الخيام في ظاهر النجف لتنظيم صفوف المجاهدين والانطلاق منها إلى سوح الجهاد.

تفرّق الجمع بعد موت الآخوند، واشتغل الناس بالحزن وإقامة مجالس الفاتحة، ولم تفلح محاولة رهط المجتهدين من أنصار الخراساني في استعادة حماسة الجمهور، في ظل احتقان الساحة الشيعية العراقية بفعل الخصومات الكلامية، ورواج الشائعات، وتبادل الإتّهامات، ومنها تهمة

مفادها أن الخراساني مات مسموماً بتفاحة أهداها إليه أحد أنصار السيد اليزدي، فيما كان تكفير الخراساني حتى في وفاته وأنصار المشروطة من المجتهدين يتنامى في أوساط العامة، فأقعدت السجالات الكلامية بهمم الناس، وصرفتهم عن التفكير في العدو الرئيسي حينذاك الممثل في روسيا القيصرية، كما تركت تلك السجالات ثقلاً كبيراً على كاهل أنصار المشروطة، وسنجد كيف دفعت النائيني سحب رسالته (تنبيه الأمة وتنزيه الملة) من الأسواق ومن أيدي الناس، دفعاً لسهام جهلة الشيعة في العراق، ودحضاً لحجج المغرضين، وفي الوقت نفسه تحصيلاً لرضا العامة الذي بات من لوازم المرجعية.

النائيني.. محاولة تأصيل شرعي لسلطة مدنية[٣٠]

بدأت مع إطلالة القرن الأخير حركة أفكار نشطة تتّجه إلى تشكيل نسق معرفي يقطع أساساً مع النسق القديم، في سياق تطور تاريخي يتمركز فيه العقل، ويعيد تعريف وتحليل التصورات السائدة، وحقيقة الأمر أن الغرض الأساسي من تشكيل نسق معرفي جديد، يستهدف محو واستبدال نسق يستمد مشروعيته من مرجعية نصوصية مرتكزة على أداة تفسيرية موحّدة، وإقامة نسق يستمد مشروعيته من مرجعية عقلانية ترتكز على منهج علمي موضوعي في تفسير النص الديني، ورغم إخفاق هذه الحركة في ظل صراع طويل ومحتدم في تثبيت هذا النظام كمرجعية بديلة وخصوصاً في الدائرة الشيعية، إلا أنه لم يفقد مبرراته رغم انكساره، وغياب رموزه الكبار.

وتقدّم رسالة الشيخ محمد حسين النائيني (١٢٧٣ ـ ١٣٥٥هـ) (تنبيه الأمة وتنزيه الملّة) بمنهجيتها الجديدة تجسيداً لنظام معرفي يروم جيل من الفقهاء المصلحين الشيعة تدشينه يهيء بذلك الأجواء لسيادة التوجّه المقصدي العقلي للنص الديني، يتمظهر في صوغ نظام سياسي عصري

يقطع مع سياق تاريخي راسخ ومتحصّن بترسانة ضخمة من المأثورات النصيّة الضعيفة سنداً ومتناً. فالنائيني في أطروحته التي انتهى من تصنيفها عام ١٩٠٧ أي بعد عام من إعلان المجلس الشوروي المللي في إيران، إبان السجال الفقهي السياسي المتصاعد بين فريقي: المشروطة والمستبدة، لا يصدر عن عقيدة غيبوبة محضة رغم تعثره بها أحياناً تلزمه بالتمسك بالانتظار ونفي الدولة في غيبة الإمام المهدي، كما لا يصدر عن عقيدة النيابية المحضة رغم توسّله بها أحياناً ـ تلزمه بالتأسيس لحكومة الفقيه، وإنما يصدر عن مزيج من هذا وذاك في تعبير عن وعي عصري عقلاني للسلطة. وحسب توصيف حامد الكار لرسالة النائيني بما نصه: «وثيقة نادرة عن النظرية السياسية الشيعية التي تسعى إلى تحقيق الوفاق بين استمرار وعي اختفاء الإمام عن الأنظار، مع الاستحالة الناتجة للشرعية، وبين الحاجة العملية لشكل من أشكال الحكم الذي لا يسيء كثيراً إلى إملاءات الدين»[٣١].

إن رسالة النائيني وهي بالمناسبة أول مدونة سياسية في التاريخ الشيعي على الإطلاق أسست لقائمة جديدة من التصنيفات العلمية، لا تندرج البتة ضمن القائمة التقليدية لتصنيفات الفقهاء، إنها بكلام آخر تدشّن لقائمة جديدة، تتمثّل تراث مرجعيات فكرية وسياسية متنوعة، فهي صياغة توفيقية لأيديولوجية السلطة، بالسعي إلى قولبة المفاهيم الدينية في أوعية سياسية حديثة، إنها أيضاً محاولة لإيصال البيان الفقهي/ التاريخي الشيعي مع منظومة المفاهيم السياسية والدستورية الحديثة، عملاً بسيرة علماء الدين في مصر وبلاد الشام وتركيا وشمال أفريقيا وشبه القارة الهندية. إنها تؤرخ لمرحلة جديدة منفصلة عن المسار التاريخي للفقه السلطاني الشيعي، تبني أساساتها النظرية، وترتّب استدلالاتها بطريقة تقترب، نسبياً، من مناهج الفكر السياسي الحديث.

إن مجرد الإنفتاح على تلك الحقبة التاريخية التي ظهرت فيها الرسالة، وهي مرحلة حافلة بالأحداث والتحولات الكبرى في المشرق الإسلامي، يعين على وعي الرسالة وعياً موضوعياً، وهذا يتطلب تحليل الرسالة إلى مكوّناتها الأولية، الكفيلة بفهم عميق للفترة التي عاشها النائيني، بالنظر إلى أن الأخير ليس بدعاً في زمانه، فهو ينتمي إلى جيل من الفقهاء المتنورين في الوسط الشيعي(٣٢)، أمثال الآخوند والميرزا الشيرازي (صاحب فتوى تحريم التنباك) والشيخ عبد الله المازندراني وحسن الخليلي وغيرهم. ويمكن إلقاء نظرة سريعة على أهم مكوّنات الرسالة على النحو التالي:

ـ المكوّن الفلسفي: يظهر من قراءة السيرة العلمية لجيل الفقهاء في تلك الحقبة، اشتغالهم بالعلوم العقلية وبالفلسفة حصراً. ورغم أنها ـ أي الفلسفة ـ تشكّل أحد الآليات النشطة في المدرسة الأصولية، إلا أنها اتخذت لدى هذا الجيل منحى متطوراً ومعقداً تكشف عنه مصنفات الآخوند الخراساني في الأصول مثل كتاب (الكفاية) في أصول الفقه، والذي تميّز بالتعقيد الشديد بسبب طغيان الطابع الفلسفي عليه، والذي عكس فيه وعيه الفلسفي ودراسته لفلسفة ملا صدرا والسبزواري، وقد تمثّل تلامذة الآخوند سيرته الفلسفية، وبخاصة النائيني الذي درس على يد الآخوند.

لقد استعان هذا الجيل من المنهج الفلسفي ما يسعفه على وعي النص الديني، وعلى تحقيق ذاته من خلال هذا الوعي.. ويمكن بمجرد التأمّل القول أن الذين انخرطوا في العمل السياسي من الفقهاء الشيعة كانوا ميّالين إلى الفلسفة، بل واستخدموا المناهج الفلسفية في وعي ذاتهم وتراثهم وواقعهم، ونستطيع هنا إيراد بعض النماذج السريعة: الميرزا محمد حسن الشيرازي صاحب ثورة التنباك، وقادة المشروطة: الآخوند محمد كاظم الخراساني والشيخ عبد الله المازندراني والسيد البهبهاني والشيخ،حسن الخليلي والشيخ محمد حسين النائيني، وقائد ثورة العشرين الشيخ محمد

تقي الشيرازي، ومن نماذج الربع الأخير من هذا القرن: الإمام الخميني، والسيد محمد باقر الصدر.

يمكن القول أيضاً أن كل الذين درسوا في سامراء كانت لهم نزعة فلسفية، وتالياً نزعة إصلاحية سياسية، منذ أسّس الميرزا الشيرازي (التنباك) مدرسة سامراء، وضمّت إليها ثلة من الفقهاء الإصلاحيين، فإضافة إلى الآخوند كان النائيني الذي هاجر إليها من موطنه نائين بضواحي أصفهان سنة ١٣٠٣هـ، والميرزا الشيرازي (ثورة العشرين) ويصف المرحوم الشيخ علي الشرقي حال علماء مدرسة سامراء بأنهم «كانوا على علو كعبهم في علوم الدين يساهمون في الفلسفة والرياضيات ويحذقون الشيء الكثير من علم الأخلاق والعرفان وكانت لهم نزعة إصلاحية خاصة لم يعرفها العراق في أمثالهم من الأعلام»(٣٣).

إن تلك العلاقة الوثيقة بين الفلسفة والسياسة تبدو أكثر في مدى الإرتكاز على العقل في تحديد النظام الأفضل، وضرورة وجود الرابطة السياسية، باعتبارها مدخلاً موضوعياً لتطوير الإنسان، وتنمية الفضائل، وحفظ النوع الإنساني، بما يفرّقه عن الحيوانات الأخرى، هذه الرابطة التي تقوم على أساس رؤية فلسفية للكون والوجود والإنسان، باعتباره المالك للذكاء والعقل، ما يؤهّله إلى الرقي وتسخير الكون، واكتساب الفضائل والمعارف، وهذا لا يتم إلا في ظل نظام يحقّق السعادة للبشر، ويضمن لهم العيش الآمن والمستقر في الدنيا، وهذا بالدقة ما أراد النائيني بيانه في مستهل رسالته (أن استقامة نظام العالم وتعيّش نوع البشر متوقف على وجود سلطنة وحكومة سياسية)، وهذا غرض السلطة (حفظ أنظمة المملكة الداخلية وتربية نوع الأهلية وإيصال كل ذي حق إلى حقه ومنع تطاول آحاد الشعب بعضهم على بعض إلى غير ذلك من الوظائف النوعية الراجعة لمصالح المملكة الداخلية).

وهكذا، توضّح رسالة النائيني غاية النظام السياسي دون الرجوع إلى مسلّمات فقهية ونصوصيّة، وإنما يتأكد فيها الوعي العرفاني الذاتي في فهم الخير الإنساني والسياسي عن طريق التأمل في طبيعة الإنسان وغايته بوصفه كائناً عاقلاً، ولذلك يرى النائيني بأن النظام الأفضل هو الذي يديره الأذكياء، وأصحاب العقول، وهو هنا لا يحيل أمر النظام إلى شخص بعينه، والذي يتخذ لدى فقهاء الشريعة الشيعة معنى العالم بالدين والفقيه المجتهد، وإنما شخص يتصف بالذكاء، سديد الرأي، وينبّه هذا إلى أن النائيني كفيلسوف لا يحمل تلك النظرة التشاؤمية عن السلطة التي تفرض مواصفات صارمة كما عند فقهاء الشريعة الشيعة المتقدمين منهم بدرجة أساس، كما ينبه أيضاً إلى أن السلطة ليست شأناً دينياً محض حتى تكون مورد احتكار طبقة معينة.

وما تجدر الإشارة إليه هنا أيضاً، أن هذا الوعي الفلسفي عند النائيني ساعد على وضع تصوّر عام للسلطة في إطارها الإنساني العام، ويبدو ذلك واضحاً في تأصيله للسلطة، منطلقاً من أصل تسالمت عليه جميع الملل، وصار ثاوياً في التراث السياسي لجميع الأمم، وهذا الأصل هو: السلطة، إذ «أن استقامة النظام العام، وانتظام حياة البشر، مرهون بوجود الدولة ذات السلطة القادرة على فرض النظام».

المكوّن الفقهي/ العقدي الشيعي السلطاني

تعترض موضوعة السلطة لدى النائيني عقيدة غصبية الدولة في عصر الغيبة، والتي تحول دون موازنة جهده في بناء سلطة مجرّدة مع ما تشي به هذه السلطة من حق التملّك غير الشرعي «وغاية ما يمكن أن يوجد من هذا القبيل.. بحسب القوة البشرية، ونهاية ما يتصور إطراده في مكان.تلك العصمة العاصمة (حتى مع غصبية المقام) مجاز عن تلك الحقيقة، وظل

عن تلك الصورة»، ولكنه يسعى حثيثاً لإيجاد مخرج مناسب أو تأويل عقلي لهذه الإشكالية، عن طريقة قسمة الغصبية بطريقة ذكية، يعيد إنتاج قسمة فقهاء الشيعة الأوائل (المفيد، والمرتضى، والطوسي) الذي عملوا في ظل دولة بني بويه بموجب أن حق الله ديني وحق الناس مدني إجتماعي سياسي، وحسب تقسيم ابن إدريس في (السرائر) حق الآدمي وحق الله، فكان الناس ترجع في أمورها الدينية إلى الفقهاء وترجع في أمورها المدنية إلى السلطة القائمة.

كما يعيد النائيني قسمة المشروعية لدى العلامة الحلي (شرعية سياسية وشرعية دينية) ففيما كانت تعني الشرعية السياسية لدى الحلي سلطة المغول والشرعية الدينية الإمامية الإلهية المنتظرة، وهي عند النائيني حق الناس وحق الإمام، فحق الناس هو حكم دستوري، وحق الإمام الإمامة الإلهية «فإذا لم يقيّد الحاكم الظالم بأي حال بدستور أو مجلس شعبي (برلمان) يغتصب أمرين حق الإمام الغائب وحق الناس» وفي الواقع أن القبول بقسمة الشرعية إلى إلهي وبشري، هي محاولة للخروج من مأزق، والخلاص من قيد، لا يتم إلا بنوع من التأويل التعسفي، يؤول إلى الانفصال عن سياق ليس قابلاً للتجديد ولا يصلح الركون إليه في هذا الوقت.

ويفترض النائيني بناء على تلك القسمة، إمكانية التخفيف من حدة الطبيعة الاغتصابية للسلطة، وإحالة السلطة من المالكية (= السلطان الشخصي القهري الإستبدادي)، إلى الولاية (= السلطان الدستوري، المقيد، التمثيلي)، وهذا التخفيف يؤصّل له أو يؤسّس على معطيات ثلاثة:

١ ـ وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وحسب النائيني (أن الشخص الواحد لو ارتكب في الوقت الواحد منكرات عديدة، كان نهيه عن كل واحد من تلك المنكرات واجباً مستقلاً برأسه غير مقيّد بالقدرة على نهيه عن سائر تلك المنكرات ويردعه عن كل ما ارتكب).

٢ ـ الولاية العمومية: وتتّخذ مسمى الوظائف الحسبية التي لا يجوز إهمالها في أي وقت هي موكولة للفقهاء في عصر الغيبة (حيث نعتقد أن نيابتهم فيها قدر متيقن وثابتة في الضرورة حتى مع عدم ثبوت النيابة العامة في جميع المناصب. وحيث كان عدم رضاء الشارع باختلال النظام وذهاب بيضة الإسلام من الواضحات الضرورية واهتمامه بحفظ الممالك الإسلامية وانتظامها أكثر من اهتمامه في سائر الأمور الحسبية) فالنائيني هنا يقيم صلة وثيقة بين نيابة الفقهاء في عصر الغيبة وبين حفظ المصالح العامة.

ففي موضوعة السلطة الرقابية، كمثال بارز، يسعى النائيني إلى تأصيل شرعي تركيبي من الفقه الشيعي والفقه السني، ويعيد توظيفه في بناء السلطة الرقابية، ويقدّم النص التالي صورة واضحة عن هذا التأصيل أو التركيب «أما مشروعية نظارة هذه الهيئة المبعوثة عن الأمة وصحة تدخلها في الأمور السياسية، فهي بناء على أصول أهل السنّة والجماعة، حيث كان المعتبر عندهم إجماع أهل الحل والعقد لا غير متحققة بنفس هذا الإنتخاب فقط وغير مشروطة بوجود شرط آخر أصلاً، وأما بناء على مذهبنا طائفة الإمامية حيث نعتقد أن هذه الوظائف النوعية، وسياسة أمور الأمة، هي من وظائف النواب العموميين بعصر الغيبة فيكفي لصحتها اشتمال هذه الهيئة المنتدبة على عدة من المجتهدين العدول أو المأذونين من قبلهم.. ومجرد تصحيحهم الآراء الصادرة، وموافقتهم على تنفيذها كافٍ لمشروعية هذه النظارة لا غير».

وقد تومئ الرسالة إلى نقطة على درجة كبيرة من الأهمية وهي: أن النائيني حين ينطلق من مبدأ (النيابية) للفقيه عن الإمام، يفترض أنه يزيل (الغصبية) على أساس أن الإمام قد أناب الفقيه فلا مسوّغ للغصبية، وهذه النيابة كافية لأن تضفي مشروعية على السلطة، ومشروعية القوانين والتشريعات الصادرة عنها كما هو الحال بالنسبة لأهل الحل والعقد،

منظوراً إلى أن «الوظائف السياسية هي من الأمور الحسبية لا من التكاليف العمومية أولاً وبالذات من المسلمات التي لا مجال للإنكار فيها أصلاً»، وهذا يعني أن السلطة متصلة بالشأن العام الذي لا يحتاج فيه بالضرورة إلى تدخل الشريعة للحث على إقامتها، وإنما تقتضيه الفطرة البشرية، والمصالح العمومية، ويؤكّد النائيني هذه الحقيقة بما نصه «حفظ النظام وسياسة أمور الأمة واجب حسبي واختيار الأفراد تابع لخصوصيات الأعصار ومقتضيات الأمصار.. ».

وهذا الرأي من شأنه تحرير الفقيه من عقدة الخروج على النص أو الإجماع، أو الاصطدام المباشر بهما، إذ ينشيء النائيني تقسيماً للتشريع في عصر الغيبة غير مألوف لدى الجيل المتقدم من فقهاء الشيعة: الأول ثابت، منصوص عليه من قبل الشارع في الكتاب والسنّة وهذا يسري في كل الأعصار والأمصار، والثاني: متغير فيكون تابعاً لمصالح ومقتضيات الأعصار والأمصار ويختلف باختلافها ويتغير بتغيرها، وكما يكون موكولاً إلى نظر المنصوبين من الولي المنصوب من الله، وترجيحاتهم مع حضوره وبسط يده ـ أي الإمام المعصوم ـ يكون في عصر الغيبة موكولاً إلى نظر وترجيحات النواب العموميين أو من كان مأذوناً ممن له ولاية الإذن بإقامة هذه الوظائف المذكورة وبعد وضوح هذا المعنى وبداهة هذا الأصل تترتب عليه الفروع السياسية على هذا الترتيب».

والنائيني هنا لا يؤسّس لولاية الفقيه العامة، فمصنّفاته الأخرى تؤكّد رفضه لهذا النوع من الولاية، وقد ذكر في كتابه (منية الطالب): «لا إشكال في ثبوت منصب القضاء والإفتاء للفقيه في عصر الغيبة وإنما الإشكال في ثبوت الولاية العامة»، مما يقصر دور الفقيه في حيّز الشؤون الحسبية الي لا يجوز إهمالها.

وباعتبار الولاية والحسبية، يجيز النائيني إقامة السلطة، وسن

التشريعات الجديدة، سيما وأن أساس السلطنة التي يروم النائيني التأصيل لها والدعوة إليها هي سلطنة شوروية تمنح عموم الملة حق المراقبة والمحاسبة والنظارة، بل والشراكة السياسية، ففي ردّه على القائلين بحصر الولاية العمومية في الفقيه قال النائيني بـ«عدم لزوم تصدي شخص المجتهد بل يكفي إذنه في الصحة والمشروعية.. وهذا المطلب من البديهيات الغنية عن البيان حتى أن عمل عوام الشيعة على هذا الأمر»، بل يذهب إلى أبعد من ذلك في حال «عدم تمكن النواب العموميين كلاً أو بعضاً من القيام، أمر لا يوجب سقوطه، بل ربما تسري نوبة الولاية فيه إلى العدول من المؤمنين، ومع عدم تمكن هؤلاء ربما تنتهي إلى عموم المؤمنين بل إلى فسّاق المسلمين أيضاً، وهذا مما اتفقت عليه كلمة علماء الأمة الإمامية..».

لقد واجه النائيني إشكالية أثارتها منشورات أهالي تبريز وصلت إلى النجف تدور حول محور موحد (عدم جواز مداخلة الأمة في أمر الإمامة) وردّ عليهم «وما أظنهم إلا أن تخيّلوا (فجسّمت لهم المخيّلة) أن طهران هي الناحية المقدسة لإمام الزمان أو هي الكوفة المشرفة، وعصرنا هذا عصر خلافة علي عليه السلام ومغتصبي مقام الخلافة منه، والمنتخبين مبعوثون إلى أحد ذينك المركزين لاغتصاب الخلافة أو التدخل في أمر الولاية المطلقة الحقّة.. وليس الغرض من المبعوثين إلا تحديد الإستيلاء الجوري وكف الغصب والظلم».

٣ ـ وجوب رفع يد المتسلّط على الأوقاف العامة والخاصة: «إن الغاصب عدواناً لو وضع يده على بعض الموقوفات ولم يكن رفع يده رأساً عنها غير أنه يمكن بواسطة التدبيرات العملية، واتخاذ التدابير اللازمة من جهة هيئة ناظرة تنعقد لهذا الغرض لتحديد تصرفاته هذا وصيانة هذه الموقوفة المغتصبة مثلاً كلاً أو بعضاً من الحيف والميل والصرف في

الشهوات وما أشبههما». ويقرر النائيني حقيقة اتفاق «جميع السياسيين والمطّلعين على أحوال العالم من المسلمين وغيرهم على هذا المعنى».

وفي ضوء هذه المعطيات، يؤسس النائيني لبنى السلطة المنشودة، التي تخفف أولاً من الطبيعة الاغتصابية للسلطة الشرعية/الإمامية الإلهية، وتضمن حفظ النظام، والممالك الإسلامية، والمصالح العامة، وضمان هذه السلطة يتم عن طريق:

١ ـ إيجاد دستور وافٍ.. وتميّز المصالح النوعية اللازمة الإقامة، وهنا يستوعب النائيني الفكر السياسي الحديث في سياق تحقيق التوازن قبالة (غصبية السلطة) فالدستور هنا يكفل الحقوق السياسية والإجتاعية وينحله النائيني صفة (الرسالة العملية) ويتضمن هذا الدستور رسمياً كيفية ممارسة وظائف السلطة، و(درجة استيلاء السلطات) المساوقة لصلاحيات السلطات، و(حرية الأمة)، وتحديد حقوق الأمة جميعاً بمختلف طبقاتها وفقاً لمقتضيات المذهب. ويخضع السلطان وفقاً لمحدّدات الدستور وينفذ الصلاحيات التي أناطها به الدستور وإن الإخلال في تطبيقها موجب لعزله الأبدي واستحقاقه سائر العقوبات.

٢ ـ السلطة الرقابية: (أحكام أساس المراقبة والمحاسبة)، وهذه السلطة حسب النائيني توكل «إلى هيئة مسددة من عقلاء الأمة، وعلمائها خبيرين بالحقوق المشتركة بين الأمم، متنبهين لوظائف العصر السياسية ومقتضياته ولوضع المحاسبة التامة والمراقبة الكاملة على القائمين بهذه الوظائف اللازمة النوعية.. وهؤلاء هم مندوبو الأمة والمبعوثون عنها والمجلس النيابي الشوري عبارة عن مجمعهم الرسمي..».

وهكذا، يتّضح أن الغصبية لا تقف في وعي النائيني حائلاً دون قيام السلطة في عصر الغيبة، فهي لا تقرر إعتزال الحياة السياسية، وعطالة النص الديني، بل توجد مهمّة أخرى تزيح مقام الغصبية، «فوجوب العصمة

في الوالي السياسي لا يلغي رفع التحكّمات والإرادات النفسية، ولا يجيز تركها، وعلى طريقة أهل السنّة كشرط لازم في عقد البيعة والانحلال به موجب لعزله». وهنا يلتقي السنّة والشيعة عند لزوم إقامة السلطنة من النوع الثاني، التي تتخذ معنى الولاية على إقامة المصالح النوعية مبنية على «تحرير رقاب الأمة من هذه الرقية المنحوسة الملعونة من جهة، ومشاركة أفراد الأمة بعضهم لبعض، ومساواتهم مع شخص السلطان في جميع نوعيات المملكة من المالية وغير المالية من جهة أخرى، وكون أن الأمة لها حق المحاسبة والمراقبة ومسؤولية الموظفين أيضاً..»، إنها إذن سلطنة تقوم على الحرية والمساواة، وتتّخذ الأخيرة أشكالاً متنوّعة: المساواة في الحقوق والمساواة في الأحكام (الواجبات) والمساواة في التقاضي والمجازاة (القضاء).

تجدر الإشارة هنا، إلى أننا نجد نسجاً مماثلاً للسلطة في عصر الغيبة لدى أحد رموز المشروطة الشيخ إسماعيل المحلاتي من خلال كتابه (اللئالئ المربوطة في وجوب المشروطة) ردّ فيه على ما يعتبره مغالطات أنصار المستبدّة. ويقسّم المحلاتي الحكومات إلى ثلاثة أنواع: أ ـ حكومة الإمام علي عليه السلام. ب ـ حكومة المشروطة المقيدة. ج ـ السلطة المطلقة المستبدة. ويخلص من عرضة للأنواع الثلاثة للإنتصار إلى الحكومة المشروطة بالبرلمانيّة بما نصّه «إن حكومة الإمام علي في عصرنا ليست ممكنة، لأن إمامنا الإمام المهدي هنا ما زال غائباً.. وعليه فإننا مجبرون على اختيار أحد النوعين الآخرين، وبالطبع فلا تردد ولا شبهة في ترجيح الحكومة المشروطة البرلمانية المقيدة على السلطة المطلقة المستبدة»[٣٤]..، وقد أفتى قادة المشروطة وهم من كبار فقهاء الشيعة في زمانهم يقدر عددهم بعشرة فقهاء بما نصه: أن أفضل حكومة هي الحكومة البرلمانية وهي حسب

تعبير النائيني «الحكومة المقيدة، المحدودة، الدستورية، العادلة، والمسؤولة».

الفكر السياسي الحديث

نظرة فاحصة على مضمون رسالة النائيني، يظهر تمثّله الفكر السياسي الحديث والفقه الدستوري الأوروبي لتأسيس رؤية دينية للسلطة، وهذه ثمرة انفتاحه على التراث السياسي الأوروبي وعلى فكر روسو بوجه خاص.

لقد تأثّرت الحركة الدستورية الإيرانية برياح التغيير السياسي والحركة المطلبية الدستورية في الساحة التركية والمتأثرة بدورها بحركة الأفكار في أوروبا، كما ترك التحديث القاجاري في جانبه الفكري بوجه خاص تأثيراته على وعي قادة المشروطة، فضلاً عن ذلك كله أن انفتاح النائيني والحال ينطبق على قادة المشروطة على الفكر الأوروبي ليس إلا ثمرة انفتاحه على الفلسفة، فهو لم يجد ضيراً في الانفتاح على الفقه الدستوري الأوروبي واستعارته منه في التأسيس لأطروحة حكم إسلامي منشود.

فقد أثنى النائيني في أكثر من مكان في رسالته على الذين كشفوا الصيغة المثلى للسلطة، في إشارة إلى الأوروبيين، يقول: «ولا يسعنا في هذا المقام إلا الإعتراف بجودة استنباط أول حكيم إلتفت إلى هذه المعاني وبنى السلطة العادلة الولايتية وكونها مسؤولة وشوروية ومشروطة على أساس الأصلين الأولين الحرية والمساواة» ويمضي في تبجيله «بخ بخ، ما أجدره بالافتخار وأحرانا بأن نخجل من أنفسنا حينما نرى أنا بحمد الله وحسن تأييده نستخرج كل تلك القواعد اللطيفة من كلمة لا تنقض اليقين بالشك ونغفل مع ذلك عن مقتضيات مذهبنا وأصول عقائدنا وجهة امتيازنا عن سائر الفرق الأخرى فنحجم عن الدخول في هذا الوادي حاسبين أن ابتلاءنا بأسارة الطواغيت ورقية الفراعين داء لا دواء له إلا ظهور قائمنا

عجل الله فرجه. مع أن غيرنا شعر بهذا الداء فأخذ بطريق العلاج..»، ويصرح في لوعة «أما اليوم وقد حصلنا بعد اللتيا واللتي على شيء من التنبه والشعور، وقمنا نأخذ مقتضيات ديننا من الأجانب مع تمام الخجل قائلين هذه بضاعتنا ودت إلينا، فقد أنهت الفرقة الجاهلة الخاملة عبدة الظلمة وحاملة شعبة الاستبداد الديني إعانتها للظالمين للنقطة الأخيرة والدرجة النهائية وأصبحت تعد سلبنا للظالمين صفات الذات الأحدية كالفعال لما يشاء والحاكم بما يريد والمالك للرقاب وعدم المسؤولية عما يفعل منافياً للدين الإسلامي والقرآن المجيد كما أنها اخترعت لها ديناً خاصاً طبقاً لإرادتها الاستبدادية ولمجرد مديد المعونة للجائرين..».

دفاع عن الديمقراطية

يظهر النائيني في رسالته دفاعاً مستميتاً عن الديمقراطية، ويكيل الثناء عليها، وينتقد المسلمين لأنهم لم يأخذوا بها، ويغبط المسيحيين لأنهم سبقوا المسلمين في ذلك «إن الملل المسيحية من أول تتبعها لهذا الأساس من السعادة وتقدمها في استفادته من الكتاب والسنة والنبوية كانت تناضل وتدافع وتجالد في سبيل تحصيله والعثور على رشحة منه مع أن مشاربها متسعة ومذاهبها قليلة التقييد)، ويضع الديمقراطية شرطاً لتحقق السلطة، وإقامة وظائفها، وأساساً راسخاً للنظام النيابي، ومشروعيته، مؤسساً على تحديد الأمة لنوع الحكم واختيار الحاكمين (وحيث كانت إقامة هذه الوظائف اللازمة والتحديد المذكور منحصرة في هذه الديمقراطية الرسمية بين الملل وانتخابات نوع الملّة نظراً لاشتراكهم في الجهات العمومية، وبغير هذه الصورة الرسمية يتعسّر على فقهاء عصر الغيبة تشكيل هيئة ناظرة وعلى فرض تشكيلها لا يترتب عليها أي أثر..».

لقد عاب النائيني على بعض الإيرانيين المقيمين في الآستانة الذين

بعثوا برسائل إلى الشيخ الآخوند يخوّفونه من عواقب التمدّن الأوروبي، لأخذه بالمشروطة وهم في ذلك يرجحون كفة المستبدة، فيما كان موقف الآخوند يقوم على الفصل بين التمدّن والاستبداد، والتمدّن الذي يؤول إلى التماهي مع الغرب، والإستبداد الذي يفتح أبواب الشرق أمام اجتياح الاستعمار الأوروبي، لأنهم أغفلوا بأن التمدّن الإسلامي يكمن في خلاص الأمة من الاستبداد، أي بالحرية، وهذه واحدة من الإشكاليات الكبرى الحادة في صراع الفريقين: المشروطة والمستبدة، فقد وضع النائيني الحرية في مقابل الاستبداد، بينما وضع أنصار المستبدة الحرية في مقابل الدين، ولذاك يرد النائيني على المناوئين للحرية، بشرح فحوى الحرية نفسها «المراد منها أي الحرية تحرير الأمة رقابها من رقية الجائرين» فيما تتخذ الحرية عند المستبدة معنى سلبياً «تبنى عليه الأمور غير المشروعة، كعدم ارتداع الفجرة والملاحدة عن إظهار ما عندهم من المنكرات وإشاعة الكفريات وتجرء المبتدعين في إظهار بدعهم وزندقتهم وإلحادهم، وربما زادت الطين بلة فجعلت من لوازم هذه الحرية ومقتضياتها أن تخرج النساء المسلمات سافرات الوجوه، وغير ذلك مما لم يربطه بقضية الإستبداد والديمقراطية أقل رابط) ويتمثل النائيني في الرد على هؤلاء أحوال أوروبا» ولم تدر ـ أي الفرقة المستبدة ـ أن الملل المسيحية سواء كانوا استبداديين كروسية أو ديمقراطيين كفرنسا وإنجلترا إنما لم تمتنع من أمثال هذه الإرتكابات لعدم تحريمها في مللهم وأديانهم لا لأنهم إستبداديون أو ديمقراطيون»، وهنا يظهر النائيني ذكاء حاداً، حيث يؤكد على وجود تخارج بين الديمقراطية كفكرة وكممارسة، وأن الإجماع على مفهوم محدد للديمقراطية لا يعني مطلقاً الإجماع على سبل تطبيقها، وإنما تتخذ شكلها وطبيعتها الخاصة من المجتمع الذي تحيا فهي، وتبني نظامه الخاص، وشبكة العلاقات والمنافع بين فئات المجتمع.

وفي ضوء وعي الديمقراطية، يستوعب النائيني مفهوم الأكثرية، وهو أيضاً من المفاهيم الخلافية بين المشروطة والمستبدة، وقد استخدمه أيضاً الشيخ فضل الله النوري في مقاومة تيار المشروطة، بناء على أن أكثرية الآراء بدعة في الدين، وحسب النظرية الشيعية أنها مناقضة لمقتضى الإمامة النصية، ويعالج النائيني هذه الإشكالية، في سياق تقريره بأن السلطة هي شأن عام يخص عموم الأمة بمختلف طوائفها، وفي إطار حفظ النظام العام وعملاً بالسيرة النبوية والخلافة الراشدية بما نصّه (إن من لوازم أساس الشورية الأخذ بالترجيحات عند التعارض والأكثرية عند الدوران لأنها أقوى المرجّحات.

ولأن الأخذ بطرف أكثرية العقلاء أرجح من الأخذ بالشاذ.. ومع اختلاف الآراء والتساوي في جهات المشروعية يتعين علينا الأخذ بالأكثرية ودليلنا الملزم هو حفظ النظام وبث السلام ومع هذا كله نرى السيرة النبوية والخلفاء على هذا).

لقد وعى النائيني طبيعة تلك الإشكالية وغرضها، فقرّع أولئك المشتغلين بإثارة الشكوك والإشكالات حول الديمقراطية، والهادفة إلى تعزيز السلطان الإستبدادي «فكلما كان أولئك الظلمة يشتغلون في رفع هذا القيد عنهم بإثارة الفتن والحوادث الداخلية والخارجية لانصراف قلوب السواد العام عن الديمقراطية كنّا نحن عبيد الظلمة نضرب على ذلك الوتر أيضاً، فنأتي بضرب الحيل وفنون المكر والخداع والتزوير والبهتان إلى غير ذلك مما تقف عنده أهل الحيل، ليس من عرب القرى فقط، بل من كل العالم حائرة مبهوتة وما ذلك إلا لهدم هذا الأساس من السعادة أي الديمقراطية».

ويمضي النائيني في تقريعه لرجال الدين في إيران لأنهم وقفوا في جبهة المستبدة بعد أن عرفوا حقيقة الديمقراطية «في ابتداء ظهور الديمقراطية في

إيران، وفي أول هبوب نسيم العدل على القرى والضواحي التي دمرتها كف الجور والطغيان، أي حينما كانت حقيقة الديمقراطية وراء الستار وحينما كان يظن أن سلب الاستبداد مخصوص برؤساء الحكومات فقط، وأن هذا الأمر مخصوص بهلاك الجيران لا غير، كانت جميع طبقات (المعمّمين) الغاصبين لزي العلماء والملاكين وغيرهم تبذل جميع جهودها في إقامة هذا الأساس وتنفق جميع مساعداتها في تنفيذ هذا المشروع حتى إذا ما ارتفع الستار وتجلّى ضوء النهار، وعرفوا روح المطلب وحقيقة الديمقراطية قلبوا ظهر المجن وأظهروا من حقدهم ما يشيب له فود الرضيع). وشمل في تقريعه المتذبذبين الذين يظهرون التأييد للمشروطة والديمقراطية ويبطنون العداوة لها (ولعمري أن كل هذه الشنائع وتلك الفظائع مستندة إلى أعمال هؤلاء المدلّسين المرائين، فإذا اجتمعوا بالرجال المخلصين قالوا: إنا معكم نحبذ المشروطة ونسعى وراء الديمقراطية، وإذا خلوا إلى أنفسهم أخذوا يجدّون ويكدحون وراء الطريقة الإستبدادية الإعتسافية فهم من هذه الجهة أضرّ على الشعب المسكين من كل تلك القوى الملعونة..».

السلطة.. حق الأمة

إن نظرية تشكيل السلطة لدى النائيني تنفصل، في بعدها اللاهوتي، عن الوعي الشيعي الإمامي، كما تنقطع كلياً عن التكوين السياسي للفقيه الشيعي، فالنائيني يصوغ وعيه السياسي من خلال منهجية فلسفية وعصرية، تعكس إلى حد كبير تماهيه الشديد مع واقعه، فهو يرى بأن الولاية الزمنيّة ـ السلطة في عصر الغيبة هي للأمة، وأن ولاية الأمة على نفسها شأن سياسي لا شأن شرعي، لا بمعنى المحايزة بين الشرعي والسياسي، وإنما بالمعنى الزمني إذ أن عدم إمكانية تحقق الإمامة الإلهية، يفتح المجال للأمة في تحقيق سلطانها عبر إقامة سلطة مقيدة بمجلس شورى منتخب.

وحقيقة الأمر، أن الرسالة كلها توحي بأن النائيني يؤسس لسلطة بشرية، مبنياً على أن السلطة شأن بشري رغم انشداده إلى تلك الرؤية الشيعية التاريخية القائمة على أساس غصيبة سلطة غير الإمام، إلا أن انشداده هذا لا يدخل عنصراً في تكوين سلطة ينشدها، ويسعى إلى إقامتها، فالسلطة لديه هي نتاج بنية المجتمع وخصوصياته «ولا يمكن حفظ شرف استقلال أية أمة أو قومية أي قوم سواء فيها امتيازاتهم الدينية والوطنية إلا إذا كانت حكومتهم منهم وإمارتهم من نوعهم) وأقل ما ينبئ عنه هذا الرأي، أن السلطة ليست مقاساً واحداً، وشكلاً ثابتاً، وإنما هي تتشكل وفق بنية كل مجتمع، وإنما السلطة تتقولب بحسب الخصوصيات الثقافية والحضارية لكل أمة، بمعنى آخر، أن السلطة ما هي إلا نتاج اجتماعي، وهي في المحصلة النهائية التظهير المادي لثقافة الأمة وهويتها، يقول النائيني ما نصّه: «إن صيانة شرف البلاد واستقلالها وتماسكها كأمة، والمحافظة على مختصاتها الدينية أو القومية، منوط بالضرورة بقيام سلطة نابعة من ذاتها معبرة عن ثقافتها وهويتها..».

وهذه الرؤية قد لا تصدر عن التعامل مع النصوص الدينية وحدها، أو بكلمة أخرى عن وعي محدد ـ وفي آن موحّد ـ لهذه النصوص، يقوم على أساس الإعتقاد بأن السلطة محض دينية، وإنما تصدر عن التعامل مع تراث إنساني عام، يتجاوز الخصوصيات المباشرة للأمم، ويضع من المبادئ المشتركة قنطرة للوصول إلى أطروحة سياسية عامة، وهذا ما تحاول الرسالة التأكيد عليه في كل موضوعاتها.

وهذا الرأي يعني بالضرورة في أوليات مقاصده، أن الإسلام لم يحدد شكلاً للسلطة، وإنما هو موكول إلى طبيعة الاجتماع، وأعرافه وتقاليده، وتمثيلاً يعني أن لإيران سلطتها الخاصة، وللهند سلطتها الخاصة، وللعرب

سلطتهم الخاصة، وهي سلطات تختلف من حيث الشكل والمضمون وفقاً للتكوين الديني والثقافي والاجتماعي والتاريخي لكل أمة وقومية.

ويستوعب النائيني الصيغة النهائية لمبدأ السلطة في الفكر السياسي الحديث، تلك الصيغة التي ظهرت في ختام مراكمة فكرية فعّالة منذ القرن السادس عشر حتى الثامن عشر. ونستعيد هنا على وجه السرعة تلك المراكمة كمدخل ضروري لقراءة وعي النائيني للسلطة.

هذه الاستعادة تفرض قراءة مضمون العقد الاجتماعي لدى الفلاسفة الفرنسيين، وتطوره التاريخي، إذ يظهر لنا إعادة إنتاج النائيني لمضامين العقد الاجتماعي التي يستخدمها في صياغة أطروحة دينية للسلطة، فمن الثابت أن توماس هوبز (١٥٨٨ ـ ١٦٨٩) أول من توصّل إلى فكرة (العقد الإجتماعي)، ولخّصها في أن الأفراد كانوا قبل قيام الجماعة السياسية يعيشون حياة بدائية يسودها التناحر والإقتتال بسبب الأنانية وحب الذات المتأصلة في نفوس البشر، ولكي يضعوا حداً لهذه الفوضى عمدوا إلى إبرام عقد فيما بينهم اتفقوا بمقتضاه على تنصيب حاكم عليهم، وبموجب هذا العقد تنازل الأفراد للحاكم عن حقوقهم وحرياتهم كافة في مقابل أن يقوم هذا الحاكم بالمحافظة على حياتهم وتأمين الطمأنينة والإستقرار لهم وأن الأفراد لا يحق لهم الاحتجاج أو المقاومة إذا ما استبد هذا الحاكم بهم أو جار على حقوقهم وحرياتهم فالحاكم مهما استبد وجار فإن حال الأفراد يبقى أفضل من الحال التي كانوا عليها في الحياة البدائية[٣٥]. ويرى هوبز بأن العقد الذي يتم بين أفراد الجماعة لا يدخل فيه الفرد الذي اختاروه رئيساً لهم ونصبوه ملكاً عليهم، فالتعاقد تمّ بين جميع أفراد الجماعة باستثناء فرد واحد هو الرئيس الذي وقع عليه الإختيار ويقول هوبز بأن الأفراد تنازلوا لرئيسهم عن كل حقوقهم وله أن يتصرف فيها بلا قيد أو شرط، ونظراً لأنه ليس طرفاً في العقد فسلطته مطلقة ولا يعتبر مسؤولاً أمام

الأفراد ويجب أن تقابل تصرفاته بالخضوع والطاعة. وهوبز بهذه النظرية يضفي شرعية على السلطات المطلقة للأسرة المالكة في بريطانيا لتسويغ مصادرتها لحقوق الأفراد، ولذلك كان ذوو السلطان يلعنونه علناً ولكنهم «كانوا يواظبون على قراءته في سر الغرفة، كي يجدوا عنده التسويغ العقلي للسلطة المطلقة»[٣٦]، وخلاصة نظرية هوبز أن الغاية من الرابطة السياسية أو العقد الإجتماعي هي الحفاظ على النفس من شرورها، وصيانة سلامة الناس عن طريق ضابط رادع، هي السلطة المطلقة التي تردع الأشرار وتخيف الجميع، ولذلك اصطلح عليها هوبز بـ«دولة الطبيعة».

إلا أن هذه الآراء واجهت موجة نقد حادة لأنه أخضع الرعايا إخضاعاً مطلقاً لإرادة الحاكم.. ولم يترك لهم أي حق تجاهه[٣٧]، فهوبز بهذا الرأي يضفي شرعية على النظم الاستبدادية ولذلك اضمحلت آراؤه باستثناء مبدأ (التعاقد) الذي حظي باهتمام الفلاسفة المتأخرين عنه، فقد تبنى جون لوك موقفاً وسطاً بين هوبز وجان جاك روسو بالدعوة إلى الملكيّة المقيّدة، على أساس أن السلطة ما هي إلا وديعة في يد الحاكم لمصلحة الشعب، ويحق للشعب متى شاء أن يسحب ثقته ويسترد وديعته، ويستعيد سيادته الأصلية، ليفوض حاكماً جديداً بممارسة السلطة، ولذلك دافع لوك بقوة عن ثورة سنة ١٦٨٨، وكان عذره، أن جيمس الثاني أخلّ بشروط العقد الاجتماعي، وبالتالي يحق للشعب الثورة عليه وعزله.

وتقوم نظرية لوك في العقد الاجتماعي، على أن الأفراد لم يتنازلوا في هذا العقد عن جميع حقوقهم، وإنما عن جزء منها وتمسكوا بالآخر، ويعتبر لوك الحاكم جزءاً من العقد، فإذا أخل بشروطه جاز للأفراد فسخ العقد وعزل الحاكم، وقد ارتكزت الثورة الأميركية على نظرية لوك في العقد الاجتماعي.

ثم جاء جان جاك روسو (١٧١٢ ـ ١٧٧٨)، المتحدر من الإتجاه

التحرري الديمقراطي في فرنسا، والذي حققت آراؤه رواجاً واسعاً وأطلق عليه «نبي القومية»، ليشحن فكرة العقد الاجتماعي بزخم هائل من التصورات الجديدة، لدرجة أنه استقل بفكرة العقد الاجتماعي، فما زال يتصور كثيرون بأن أصل فكرة العقد الإجتماعي من إبداعات روسو وحده، منذ أن قدّم آراء له في كتابه (العقد الاجتماعي) عام ١٧٦٢م، نسف فيه أطروحة لوك، مستهلاً بنفي مبرر خضوع الكائن البشري لغيره، مرتكزاً على التعاقد الحر بين الأفراد، وأن الجماعة السياسية إنما تعقد اتفاقاً فيما بينها دونما ضغوطات خارجية، وتناول روسو في كتابه الشروط المبدئية لقيام الدولة، والبحث في السبل الكفيلة لإيجاد نموذج مناسب، يمكّن المجتمع من طريقه تأمين الضمانة الكافية والحرية الفردية لأبناء المجتمع، وأن السلطة الشرعية للمجتمع تتحقق عن طريق اتفاق (عقد) يقوم على تراضٍ متبادل بين أفراد المجتمع وليس ما يتحقق عن طريق القوة، وأن المجتمع بارتباطه بالعقد يكون مصدر السلطة الفعلية، وأن الفرد محكوم بـ(الإرادة العمومية) فحسب، وهذه لا تشكل أدنى سلطة خارجية على الفرد، وإنما هي خضوع ذات الفرد للمجموع عبر (العقد الاجتماعي)، الذي يحيل إلى تنازل كل فرد عن جزء من حقوقه لصالح غيره(٣٨).

وبالرغم من أن فكرة روسو في (العقد الاجتماعي) تأخذ منحىً مماثلاً لفكرة هوبز، غير أن روسو طوّر فكرته في وقت لاحق، عن طريق الدعوة إلى دين مدني تنتفي فيه السلطات سوى سلطة التعاقد الإجتماعي التي تتعزز من خلال إيجاد صيغة الدولة، بهدف تسوير العقد وحمايته، فالدولة هي السلطة العليا على أساس أن ارتباط الأفراد في مجتمع من المجتمعات يخلق فيما بينهم روحاً عامة مشتركة، ويجعل منهم أمّة وأن الدولة هي الكيان السياسي للأمة وتقوم على هذه الروح الاجتماعية(٣٩).

ويقرّ روسو بأن تحقيق الإرادة العمومية تعبّر عن إجماع الأفراد على

أمر معيّن صعب ونادر التحقق، ولذلك فإن إرادة المجموع لا تعدو أن تكون إرادة الأغلبية، دون أن يعني ذلك فقدان الأقليّة لحرياتها وحقوقها، لأن هذه الأغلبية تمثل الإرادة العامة والمتحققة عن طريق التصويت التي تصبح بالتالي إرادة الجموع[٤٠].

وبالعودة إلى السياق الأصلي للبحث، نجد أن النائيني يستعير نظرة لوك في العقد الاجتماعي في تشكيل رؤية دينية للسلطة، يقول «إن السلطنة التي صرّحت بها الأديان وأقرّها كل عاقل سواء كان المتصدي لها محقّاً أو مبطلاً عبارة عن وديعة يجب الإحتفاظ بها»، ويقارب هنا بإتقان مع المفاهيم السياسية الإسلامية بما نصّه (وعليه سمي السلطان في لسان العلماء والأئمة الإسلاميين بالوالي والولي والراعي والشعب بالرعية. وعلى هذا المبنى أيضاً كان نصب السلطان (من حيث أن سلطنته عبارة عن الحفظ والتنظيم) موقوفاً على أمر من المالك الحقيقي والولي بالذات ومعطي الولايات عزّ اسمه). كما يستعير النائيني من لوك مقصد التعاقد/ غاية السلطة/ واجبات الحاكم ملخّصاً في «المحافظة على سلامة أملاك الرعايا..»، ليقيم عليها السلطة الولايتيّة المنشودة، وهي سلطة الحفاظ على المصالح النوعية وهذه كما يقرر النائيني «حقيقة السلطنة المجعولة في الدين الإسلامي وسائر الشرائع والأديان بل وعند الحكماء والعقلاء في العالم قديماً وحديثاً».

وفي الواقع أن النائيني لا يستعير في استيعابه للفكر السياسي الحديث، المعجمية السياسية الغربية، ولا منهج التحليل السياسي الغربي، فلم يقع النائيني أسيراً أمام فكر الآخر، بل إنه يصدر في استيعابه للفكر السياسي الحديث عن حقيقة تماهيه مع حركة فلسفية كونية تأبى الإنتماء المللي، والتاريخي واللغوي، فهو حين يأخذ عن لوك أو روسو، لا يأخذ عن أوروبا الإستعمارية، أو الغرب الغالب، وإنما يأخذ عن أناس يلتقي معهم

في وعي فلسفي للكون والوجود والإنسان، عالم خاص لا يخضع لقوانين النصر والهزيمة.

وعلاوة على ذلك، فإن النائيني استطاع على بنى وعي الفلسفة السياسية الحديثة، أن يقيم بنى أطروحته الخاص في السلطة المنشودة، بطريقة تنم عن ذكاء، وتحليل دقيق لأزمة مشروعية السلطة، يعبّر عنه لأول وهلة في تحديد أغراض السلطة، والتي يحصرها في غرضين أساسيين: حفظ النظام الداخلي، وتربية المجتمع، وإيصال الحقوق، وقمع التعديات. والثاني: ردع الخارج (تحصين الدولة أمام العدوان الخارجي) والمتطلب لإعداد القوة الدفاعية والاستعدادات الحربية، وهذا ينضوي حسب النائيني تحت عنوان (حفظ بيضة الإسلام)، وعند سائر الأمم الأخرى (حفظ الوطن).

تقسيم السلطة: شخصية مطلقة وولايتية مشروطة

ثمة نقطة هنا جديرة بالالتفات: أن النائيني لا يتناول في رسالته طرق تداول السلطة، أو كيفية الوصول إلى السلطة، ويتجاوزها إلى البحث في أنواع السلطة، وأغراض السلطة، وذلك عائد إلى أن النائيني يسعى لإصلاح سلطة قائمة، وليس إقامة سلطة بديلة، والنائيني هنا يعبّر عن موقف قادة المشروطة جميعاً.

يقسّم النائيني السلطة ـ عبر عملية تشريح أولية ـ إلى نوعين: الأول: السلطة الشخصية، والثاني: السلطة الولايتية، ويظهر النائيني براعة فائقة في تحليل أدوات فرض كل منهما، وهي الوقتئ ذاته سمات لكل من النوعين. فالسلطة الشخصية، وهي خاصية الماسك بالسلطة يتصرف في المملكة تصرف الشخص في ملكه الخاص، حيث تضفي نزعة التملك مسحة من السلطة، فيرى السلطان «المملكة بما فيها كما يرى ملكه وعقاره، حاسباً أهلها كالأغنام والأنعام والعبيد الإماء، لم يخلقوا إلا له».

وينحل النائيني هذه السلطة من خلال أدوات فرضها وميول السلطان صفة الاستبداد والاعتساف والاستعباد، كما ينحل صاحب السلطة بالحاكم المطلق، والحكم بأمره، ومالك الرقاب، والظالم، والقهار. فهي سلطة مبنية على القهر والتسخير واستخدام الأمة. وهنا يستحضر النائيني نموذج الحق الإلهي (= نموذج السلطة الكنيسية في أوروبا): (فهذه السلطنة عبارة عن إلهية محضة وكلما اختلفت طبقات الشعب اختلفت درجات الألوهية).

ويعتقد النائيني بأن هذا النوع من السلطنة هو من «بدع ظالمي الأمم وطواغيت الأعصار»، ولا بد من تغييرها في هذا العصر الذي يقول عنه النائيني «عصر التمدن والسعادة، عصر التنور واليقظة، عصر انتهاء دورة سير المسلمين القهقري، عصر انقضاء دور الأسر والعبوديّة»، ومبررات التغيير كما ذكرناها سابقاً تتلخّص في: وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والولاية العمومية للفقهاء، ووجوب رفع يد المتسلط عن الأوقاف العامة والخاصة، وهذه المبرّرات/ المتبنيات الثلاثة تشكّل أساساً راسخاً لـ«وجوب تحويل السلطنة من الجائرة الغاصبة من النحو الأول: السلطنة الشخصية، إلى النحو الثاني السلطنة المشروطة الدستورية».

أما النوع الثاني من السلطة: فهي السلطة القائمة على أداء تلك الوظائف والمصالح النوعية المتوقّفة على وجود السلطنة، فالسلطان ليس ذا قيمة إلا بما يؤديه من وظائف وليس له قيمة ذاتية، ولذلك صار «استيلاء السلطان محدوداً بذاك الحد وتصرفه مشروطاً بعدم تجاوزه عن ذاك الحد». وهذه السلطنة عبارة عن أمانة نوعية في صرف قوى المملكة النوعية في هذه المصارف والمصالح وفي الشهوات والميولات النفسية، ولهذه الجهة كان استيلاء السلطان محدوداً بمقدار الولاية على هذه الأمور.. ولهذا أيضاً فالسلاطين «أمناء للنوع لا مالكين ومخدومين وهم في القيام بوظيفة هذه الأمانة كسائر الأمناء والأجراء مسؤولون لكل فرد من أفراد الأمة.. ولكل

فرد من أفراد هذه المملكة حق السؤال والاعتراض كما أنه له تمام الحرية في إلقاء اعتراضاته أيضاً».

وهذه السلطنة يصطلح عليها النائيني: المحدودة، المقيّدة، العادلة، المشروطة، المسؤولة، الدستورية. والقائم بهذه السلطة يسمى: الحافظ، والحارس، والقائم بالقسط، والمسؤول، والعادل. أما الأمة المتنعمة بظل هذه السلطة تسمى: أمة محتسبة، وأبيّة، وحرة، وحيّة.

وفي سياق إدراك غصبية السلطة، نجد أن النائيني يضع فروقات أو درجات لمشروعية السلطة، فالسلطة الجائرة عبارة عن:

١ ـ إغتصاب الرداء الكبريائي عن إسمه (= إسم الله تعالى) وظلم للساحة القدسية.

٢ ـ إغتصاب مقام الإمامة وظلم لناحية الإمامة المقدسة.

٣ ـ إغتصاب لرقاب البلاد وظلم في حق العباد، أما السلطنة المشروطة الدستورية فهي عبارة عن «ظلم واغتصاب مقام الإمام المقدس فقد بعد عن حدود الظالمين والإغتصابيين الباقين».

وينظّر النائيني إلى السلطة المشروطة من خلال مصادرها، وفي الوقت نفسه انعكاساتها، فمبررات الخضوع للسلطة تفقد قوتها بمرور الوقت ما لم ترتكز على مصادر للسلطة ذات جدارة عالية وفعّالة، وهي في ذاتها الأدوات المعزّزة للسلطة، وعليه فالنائيني يتوغّل في خبايا السلطة الدستورية، ولا يقف عند مجرد الدعوى، ويضع إركاناً ثابتة للسلطة المشروطة على النحو التالي:

١ ـ المساواة: «تساوي تمام الأمة في نوعيات المملكة مبنياً على التشاور مع عقلاء الأمة عموماً لا مع البطانة وخواص شخص الوالي فقط، ودلالة الآية المباركة ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩] المخاطب بها

نفس العصمة وعقل الكل وقد كلّف بالمشورة مع عقلاء الأمة على هذا المطلب في كمال البداهة والظهور».

ويقدّم النائيني شرحاً لغوياً عصرياً لآية الشورى بما نصّه: «إن مرجع ضمير الجمع هو عموم الأمة وقاطبة المهاجرين والأنصار والقرائن المقامية لا من باب الظهور اللفظي كما أن دلالة كلمة في الأمر وهي مفرد محلى باللازم ومفيد للعموم الإطلاقي على أن متعلق المشورة المقررة في الشريعة الطاهرة هو كلية الأمور السياسية في غاية الوضوح أيضاً».

٢ ـ القوة الإجرائية: وهذه بمثابة السلطة التنفيذية، منبعثة من الترجيحات العلمية (= الكفاءة العلمية) ورادعة مسددة، أي تملك قوة الضبط، ومقبولة من العامة، ودون هذه القوة: حفظ الدولة، وردع العدوان عليها، وحفظ تدابير السلطة.

٣ ـ الدستور: يحاول النائيني أن يقرّب بين الدستور وبين الرسالة العملية التي تعنى الكتاب الفقهي الذي يشتمل على أحكام وعقود للمقلدين في حقلي العبادات والمعاملات ويقول النائيني «فكما أن ضبط أعمال المقلّدين في أبواب العبادات والمعاملات بدون أن يكون بيدهم رسالة عملية يطبقون أحكامها على أعمالهم اليومية في المحالات والممتنعات كذلك تكون المسألة في الأمور السياسية وأوضاع المملكة النوعية، فإن ضبط سير المتصدين والموظفين وكونهم تحت المراقبة التامّة والمسؤولية الكاملة من غير أن يكون بيدهم دستور يأخذون منه منهاجهم العملي من الممتنعات الأولية وفي الحقيقة أن أساس حفظ التحديد والمسؤولية مبنى على وضع الدستور وهو الأصل لهذا الباب ومن قبيل المقدمة التي يتوقف عليها وجود هذا المطلب فهي واجبة لازمة من هذه الجهة».

لم يأبه النائيني كثيراً لانتقادات أنصار المستبدّة ضد الدستور، على أساس أنه بدعة، لأنه ينص على قوانين جديدة بما يستبطن إتّهاماً بالنقص

موجّهاً للشريعة الإسلامية، ونقل النائيني عنهم قولهم «أنا مسلمون وديننا الإسلام وقانوننا القرآن السماوي والسنّة النبوية لا غير.. ووضع قانون آخر غير هذين القانونين في بلاد المسلمين بدعة ومقابلة لصاحب الشريعة الإسلامية ثم إن الإلتزام به من حيث أنه بلا ملزم شرعي بدعة ثانية، ثم وضع المسؤولية على من تخلّف عنه بدعة ثالثة».

وقد ردّ النائيني هذه المغالطة ببيان مطلبين:

١ ـ مفهوم البدعة شرعاً: يقول النائيني «إن المقابلة لصاحب الشريعة الإسلامية المعبر عنها في لسان الأخبار (بالبدعة) والتي اصطلح عليها الفقهاء (بالتشريع) لا تظهر ولا تتحقق إلا في صورة إظهار أمر غير مجعول شرعاً سواء كان شخصياً كالتزام أو إلزام شخص نفسه أو غيره بالنوم والإنتباه والأكل والشرب في ساعات معينة وأوقات مخصوصة، ولا فرق بين أن يكون منشأ ذلك الإلزام والإلتزام مجرد صدور قرار خارجي وسيرة عملية، وبين أن يكون بوضع قانون خاص أو دستور مخصوص به حيث تقضي بالضرورة أن ملاك تحقق الشريعة والبدعة وعدم تحققها منوط باقترانهما بالعنوان والقصد المذكورين وعدم اقترانهما بهما بوجود كتاب خاص أو قانون خاص أو نظام معين وعدم وجودها..».

٢ ـ أنه كما تكون الأمور غير الواجبة بالذات ولازمة بالعمل بمجرد أن يتعلق بها يمين أو نذر أو أمر الآمر اللازم الإطاعة أو الإطاعة أو الإشتراط في ضمن العقد اللازم أو غير ذلك تكون كذلك لازمة العمل وواجبة بالعرض أيضاً إذا توقف عليها وجود الواجب، وهذا من الضروريات العقلية.. وهذا المقدار من اللزوم مما اتفقت عليه كلمات العلماء الإسلاميين.

وتأسيساً على المطلبين السابقين «إن وجوب ترتيب الدستور الأساسي على الكيفية السابقة متضمناً لتحديد الإستيلاء الجوري على وفق مقتضيات

المذهب والشريعة من البديهيات الواضحة نظراً إلى أن حفظ النظام وأساس المحدودية ومسؤولية السلطنة متوقفة على وجوده وعدم اندراجه من عند نفسه بدون إرادة وادعاء أن مندرجاته من عند الله تحت عنوان التشريع والبدعة ظاهر واضح». وبناء على هذا التفسير يعتقد النائيني بأن الدستور ليس مخالفاً للشريعة «ويكفي لصحّته ومشروعيته (بعد اشتماله على الجهات الراجحة للتحديد المذكور واستقصاء جميع المصالح اللازمة النوعية) وعدم مخالفة فصوله للقوانين الشرعية» ولذلك احتسبه النائيني بمثابة (الرسالة العملية).

وفي ظل احترام القيمة الكبرى للسلطة المشروطة، ممثلة في قيمة المساواة يقرر النائيني مشروعية التشكل الجماعي (النقابي، الحزبي، الإتحادي)، وهو حق لعموم الفئات المنضوية تحت لواء السلطنة الدستورية «عدم ممانعة الاجتماعات المشروعة ونحو ذلك مما هو مشترك بين العموم وليس له أقل اختصاص بفرقة دون فرقة على حد سواء بلا تفاوت في عموم المجرى أصلاً».

وبمقتضى قيمة المساواة، يقرّر النائيني أيضاً حق الترشيح لكل أفراد السلطنة لعضوية المجلس على اختلاف طوائفهم وفرقهم وأديانهم، واضعاً شروطاً عامة مرنة أو مزدوجة باعتبارات التنوع الطائفي والديني والقومي في السلطنة: وهذه الشروط:

١ ـ الكفاءة وتعني أن «يكون المندوب مجتهداً في السياسة ومطّلعاً على الخفايا والحيل المعمولة بين الدول وخبيراً بخصوصيات الوظائف اللازمة ودقائق مقتضيات هذا العصر».

٢ ـ الإخلاص وتعني «الخلو من الأغراض والأطماع».

٣ـ النزوع الوطني والديني وتعني «الغيرة الكاملة وتحري الخير وطلبه للدين والوطن الإسلامي».

وبموجب هذه الشروط لم يجد النائيني ما يمنع غير المسلم من ترشيح نفسه لعضوية المجلس «وتتمشى هذه الصفات المذكورة أعلاه حتى مع الفرق غير الإسلامية نظراً إلى أن لهم حق الانتخاب أيضاً، وذلك لاشتراكهم في المالية وغيرها أولاً ولتوقف تمامية الشورى الرسمية على دخولهم فيها ثانياً، وإنها وإن لم يترتب من الشخص المنتدب عنها المحافظة على ناموس الدين الإسلامي، طبعاً يرجى منها مع ذلك ومن منتدبها، تطلبها الخير للوطن والنوع، ومجرّد اتّصافه بالصفات المذكورة كاف لصلاحيته لأن يكون عضواً في المجلس النيابي».

إن هذا النوع من الأحكام والمتبنيات، يقودنا لنقطة غاية في الأهمية: أن النائيني ينطلق في أطروحته من التأسيس لسلطة عصرية وواقعية للسلطة، وربما أجد هذا بارزاً بوضوح في معالجته لموضوعة الخراج، والتي اكتسبت حساسية مفرطة في البحث الفقهي الشيعي، ولكن النائيني الذي يبني سلطة عصرية مستقلة ويعطي تصوّراً متطوراً للخراج مدرجاً في وعيه للسلطة يقول النائيني (في هذا العصر.. حيث أن الأرض الخراجية المفتوحة عنوة علاوة على أنها مجهولة عيناً غير قابلة لإجراء أحكام الأرض الخراجية المفتوحة عنوة عليها وذلك (أولاً) لاستقرار أيدي مالكين متصرفين عليها (ثانياً) لاحتمال أن يكون تصرفهم هذا مستنداً إلى نقل صحيح شرعي على فرض معلوميتها. لهذا ترانا تصحيحاً للأعمال المتعلقة بالمالية مضطرين للسير على تلك السير المقدّسة النبوية في صدر الإسلام في تعيين المصارف اللازمة لحفظ وتنظيم الشعب، وإخراجها من أفواه أولئك الخلق الذين ابتلعوها بواسطة خيانة الخائنين. وتوزيعها بتعديل صحيح ومميز علمي على أرباب المستغلات والتجارب والمواشي وغيرهم

على نسبة متساوية وبمقدار انتفاعهم من تمكنهم وثورتهم وإيصالها إلى طبقات الموظفين والعمال بمقدار لياقتهم وخدمتهم للنوع. وحفظها من الحيف والميل ومن أن تصرف في أنحاء الفجور والفسوق والطرق التي أدّت إلى ما نحن فيه من الحالة الراهنة) وبموجب هذا التفسير قال النائيني بوجوب «أداء الخراج على كل مسلم نظراً لتوقف حفظ البلاد الإسلامية عليه وجاز لكل موظف أن يأخذ منه مقداراً لا يتجاوز درجة خدمته ولياقته دون شبهة فيه».

الفكر السياسي السني:

في ظل الإنشعاب العظيم الذي تشهده الأمّة الإسلامية الواحدة على أساس مذهبي، وفي سياق تطلعات مأمولة، ومساعي موصولة للعودة إلى مجد الأمة الزاهر، نحدّق في الوراء، في ذكريات تعيد الثقة وتشعل جذوة الأمل في الوحدة بين الموحّدين. نحدّق في تجربة صهرت الإنتماءات الخاصة والهويات الفرعية على قاعدة مذهبية، نشطت وحفرت عميقاً فيما بعد كأحد إفرازات الإستقالة الجماعية لأمة العرب والمسلمين.. تجربة كوكبة من المصلحين أمثال السيد جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده، والشيخ الآخوند الخراساني والشيخ عبد الرحمن الكواكبي والشيخ محمد حسين النائيني، والشيخ رشيد رضا والشيخ عبد الله المازندراني، وثلة أخرى من المصلحين على امتداد بلاد المشرق.. بزغ هؤلاء في نهاية القرن التاسع عشر والربع الأول من القرن العشرين، كومضة تاريخية خاطفة، أيقظت أمة الشتات، فبدّدت الظلام الشرقي، وأثارت فزع شرق غارق في سباته، وخنوعه.. شرق مزّقته الحروب الطائفية، والأنظمة المستبدة، فوقع فريسة أطماع المستعمر الأجنبي..

ورغم فواصل المكان، ومشقّة التواصل بين أفراد هذه الكوكبة

الإصلاحية، إلا أن الفواصل لم تقف حائلاً دون النهوض بحمل الأمة الثقيل، والالتحام على بعد بخط سير موحد تذوب فيه الفواصل التاريخية والجغرافية والثقافية واللغوية والمذهبية بين الأمة الواحدة، وتقيم أساساً متيناً للجامعة الإسلامية، على عقيدة التوحيد، في سياق توحيد العقيدة، وتنطلق من الإسلام/ الهوية في صياغة خطاب ديني عمومي، وإيصال بلاغ وحدوي إلى أهل المشرق كافة.

وفي ضوء هذا الوعي بعصر الإصلاح الشرقي الأول، يستمدّ النائيني في بناء أطروحته في السلطة من الفكر السياسي (السني)، إستدلالات صلبة تزيد في تعزيز أطروحته دونما مسبقات أو مواربة فيما ينقله، مؤسّساً على عقيدة رصينة لدى النائيني تكاد تطبع رسالته بالكامل، بأن السلطنة المستبدّة الشخصيّة هي أساس تفريق كلمة الأمة (أن فرعونية السلطنة وكونها استعبادية مبتنية على تفريق الكلمة)، ولذلك يقيم سلطنة إسلامية موحدة أصلها الشورى ليرسي مفهوم الجامعة الإسلامية وقاعدة إجماع إسلامي على السلطة مستبعداً تاريخاً وتراثاً مثقلين بالسجالات العقيمة حول الإمامة والخلافة، مؤسساً على (أن أصل الشوروية..أساس السلطنة الإسلامية بنص الكتاب والسنّة)، ومتمثلاً سيرة الخلافة الراشدة، والأحكام السلطانية السنيّة في تأكيد هذا الأصل، إذ نجده يشيد بالخلافة الراشدة ويستشهد بسيرة الخليفة عمر بن الخطاب(رض) وقد رقى المنبر يستنفر الناس للجهاد، فأجابوه: لا سمعاً ولا طاعة لأنه كان عليه ثوب يما يستر جميع بدنه، وما استطاع أن يدفع اعتراضهم هذا عنه إلا بُعد أن أثبت لهم أن عبد الله (ابنه) هو الذي وهبه حصته من تلك البرود وثوبه هذا من حصته وحصة عبد الله ابنه، وكذلك قيل له في جواب الكلمة الامتحانية الصادرة عنه: لنقومنك بالسيف. ويعلّق النائيني (وما كان أشد فرحه عند رؤيته هذه الدرجة من استقامة الأمة). ونجده يؤكّد على أن الخلافة الراشدية التزمت

سيرة الرسول ﷺ في الإلتزام بمبدأ الشورى «عدم تخطي الخلفاء الراشدين عن هذه السيرة المقدسة والترقيات غير المعتادة عليه في وقائع الصدر الأول من الإسلام كما هو معلوم تفصيلاً برهان ساطع إلى ما نقول».

وفي استدلاله على السلطة الولايتيه ودحض مبررات السلطنة الاستبدادية، يركّب النائيني إجماعاً إسلامياً على النوع من السلطة الولايتيه، من وحي مفهومي النيابة العامة للفقيه في عصر الغيبة على مذهب الشيعة، وأهل الحل والعقد على مذهب السنّة، فبمقتضى النيابة العامة في الفقه السلطاني الشيعي تكون سياسة أمور الأمة من وظائف النواب العموميين في عصر الغيبة، وهي حسب الأحكام السلطانية السنية حيث الإجماع متحقق على أهل الحل والعقد، وهذا حسب النائيني (هو القدر المتفق عليه بين الفريقين).

تأثير السيد جمال الدين الأفغاني

إن مجرد الإنفتاح على تلك الحقبة التاريخية الحافلة بالأحداث والتحوّلات العظمى، سنجد أثراً غير مباشر ولكنه في الوقت نفسه شديد الوضوح على وعي النائيني، ونخص بالذكر تراث السيد جمال الدين الأفغاني وهو من لدات الآخوند الخراساني (أستاذ النائيني) فقد كان الأفغاني والخراساني من تلامذة الشيخ الأنصاري في النجف الأشرف بالعراق، قبل أن يقرّر الأفغاني الإنقلاب على رتابة وجمود النطاق الحوزوي وخوض العمل السياسي الإصلاحي، مرجحاً قناعته القاضية بأن انتشال الشرق من محنته العميقة لن يتم سوى بتحريره من أسار: الإستبداد الداخلي والإستعمار الخارجي.

وفي ضوء هذه القناعة، نشط الأفغاني في توعية النخب الفاعلة في الشرق بمخاطر الاستبداد الداخلي، وبضرورة تثقيف الشرقيين بالنظام

السياسي السليم، فقد عرّف الأفغاني الاستبداد «أن تكون أمة من الأمم مقيّدة بسلسلة رأي واحد من الناس لا تتحرك إلا بإرادته ولا تفعل إلا لرضاه»[٤١].

وأما الحكومة التي نادى بها الأفغاني وهي نتاج انفتاحه على التراث السياسي الأوروبي وعلى فكر روسو بوجه خاص، سيما مبدأ حق الأمة في تقرير مصيرها، وحق الشعب في إنتاج سلطته، والذي صاغه في دعوته لحكومة الشورى، ففي مناشدته لعلية القوم في مصر من سياسيين وعلماء ورجال فكر قال: «.. أومل منكم أن تؤيدوا أمر الوطن وتشيدوا فيه الحكومة الشورية ليستقيم أمر العدل والإنصاف، فلا يعود بكم حاجة إلى حماية الأجنبي..».

وتلمح نصوص عديدة للأفغاني إلى مسؤولية الأمة في إنتاج السلطة وتقرير شكلها باعتبارها صاحبة الأمر والنهي، ويعضّد ذلك تحديده لمشكلة الأمة الحقيقية في هيمنة النظام التوتاليتاري، وغياب المشاركة الشعبية في الحكم، وإلغاء إرادة الأمة في الشأن العام، ثم ما يترتب على ذلك من اضطراب في الأوضاع الداخلية، بما نصّه «إن الأمة التي ليس في شؤونها حل ولا عقد، ولا تستشار في مصالحها ولا أثر لإرادتها في منافعها العمومية، وإنما هي خاضعة لحاكم واحد. إرادته قانون، ومشيئته نظام، يحكم ما يشاء ويفعل ما يريد، فتلك أمة لا تثبت على حال واحد، ولا ينضبط لها ميزان فتعتروها السعادة والشقاء، ويتداولها العلم والجهل، ويتبادل عليها الغني والفقير، ويتناوبها العز والذل»[٤٢].

وكتب الأفغاني في العدد الأول من (ضياء الخافقين) في فبراير ١٨٩٢ جاء فيه «لا حد في الأقطار الإيرانية للضرائب والجبايات والخراج والمكوس، إن الجرائم ليست لها حقائق أحرزها الشرع وحكم بها العقل، والجزاء لا يحدّه حصر كل هذه تحت سلطان الهوس والشره والقهر، لا

دستور للحكومة ولا نظام ولا قانون كلٌ يفعل ما يقدر عليه وتدعو شهوته إليه ولا رادع لقضاء الحاكم ولا مانع لحكمه فالويل كل الويل لقوم قضت الأقدار عليهم بحكومة جائرة وحشية كهذه.. أين العلماء، وأين حملة القرآن، وأين حفاظ الشرع والقائمون بأمر الأمة، وأين نصراء الحق والعدل».

وسنجد أصداء نداءات الأفغاني في رسالة النائيني، التي لا تخلو من روح الأفغاني وعباراته كما جاءت (في العروة الوثقى) و(ضياء الخافقين) وهكذا منشوراته ورسائله، وربما جاز القول هنا بأن النائيني استطاع تخصيص الخطاب العمومي عند الأفغاني.

خلاصة: نقول إن الرسالة جمعت بداخلها بيئات فكرية متنوعة، ورصدت تراث مرجعيات معرفية متعددة، فهي متأثرة بالأفغاني في خطابه الأممي الإسلامي، وبالغرب في فقهه الدستوري، وبالشرق في واقعه السياسي، وبإيران في تراثه الحضاري والسياسي، وبالتراث المذهبي في واقعه السني والشيعي، وبالحوزة في مخزونها الفقهي، ليجتمع هذا المزيج المتقاطع والمتنافر حيناً، والمتآلف حيناً آخر في رسالة النائيني التي استطاع دمجها والتوفيق فيما بينها بطريقة يمكن أن تشكّل في مرحلة أوليّة برنامجاً سياسياً إحتجاجيّاً لقادة الدستور.

ويتوجّب هنا أن نقول وفي ضوء هذا التنوّع المرجعي، إن الرسالة لا تؤسس أطروحة شيعية للسلطة، بل هي تسعى أن تقدّم أطروحة إسلامية إنسانية متكاملة تستمد مقوماتها، وتركّب استدلالاتها من مرجعيات فكرية متنوعة مع السعي إلى تشكيل رؤية إسلامية للسلطة، ولهذا السبب لم ترق لأغلب من جاء بعده من الفقهاء الشيعة، كما واجهت انتقادات حادة كما سيأتي، والسبب في رأيي ناشئ من كونها لم تنتصر لجهة دون سواها، بدعوى أنها غير مؤصّلة فقهياً وتاريخياً، خصوصاً في ظل تنامي اتجاهات

متشددةٍ تؤسس لسلطة الفقيه/الفرد في مقابل السلطة الشعبية التي شرح معالمها النائيني في رسالته.

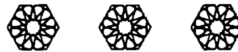
وإجمالاً، يمكن أن نكثّف إستخلاصاتنا من القراءة السابقة، على النحو التالي:

- إن رسالة النائيني تسعى إلى إيجاد مخرج لمأزق تاريخي في الفكر السياسي الشيعي، ممثلاً في انسداد أفق الإمامة.

- إن نقطة الإشتباك في رسالة النائيني، أنها في الوقت الذي أسست لأصل السلطة، لم يزل مصنّفها معتصماً بالثوابت في الفقه السياسي الشيعي، وفي مقدمتها غصبية السلطة (= سلطة غير الإمام المعصوم)، أي أن الرسالة اشتملت على أصلين متناقضين (أصالة السلطة + أصالة الغصبية).

- إن الرسالة لم تكن متطوّرة في إطارها التاريخي والمعرفي العالميين، ولكنها بالتأكيد كانت متطورة في الإطار التاريخي والمعرفي المشرقي والشيعي سواء بسواء.

- إن الرسالة جاءت كرد فعل وليست فعلاً مستقلاً وذاتياً، بمعنى أنها جاءت للإجابة على تساؤلات مطروحة، ومثارة في تلك الحقبة من قبل خصوم المشروطة، فأراد النائيني ومن موقع المنافحة والتبرير، إعداد رسالة يدحض فيها أدلّة الخصم ويثبت فيها مشروعية الحركة الدستورية.



هوامش الفصل السادس

(١) سمّيت «المشروطية» بالتركية أو «المشروطة» بالفارسية، لأن القائلين بها اعتبروا مواد الدستور بمثابة الشروط التي يجب أن يتقيد بها الملك في حكم رعيته». أنظر: د. علي الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، دار كوفان للنشر، لندن، ط. ١٩٩٢، ج٣، ص١٠٣.

(٢) د. علي الوردي، المشروطية الإيرانية وأثرها في العراق، مقال نشر فيَ مجلة الموسم، العدد الخامس، المجلد الثاني، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م، ص٥٠.

(٣) حسن شبر، تاريخ العراق السياسي المعاصر، التحرك الإسلامي (١٩٠٠ ـ ١٩٥٧)، دار المنتدى للنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٠، ج٢، ص٦٣.

(٤) الوردي، مصدر سابق، ص٥٨.

(٥) أنظر: صالحي نجف آبادي، ولايت فقيه حكومت صالحان، سازمان خدمات فرهنكي رسا، الطبعة الأولى، ١٣٨٣هـ.

(٦) عباس زنجاني، الثورة الإسلامية في إيران، طهران، ١٩٨١، ص٣٥.

(٧) شيخ شهيد فضل الله نوري، علماي معاصرين، مجلد أول، ص٦٧، ٩٠، ١٠٤، ١٠٦.

(٨) عبد الرحيم محمد علي، المصلح المجاهد الشيخ محمد كاظم الخراساني، مطبعة النعمان، النجف، الطبعة الأولى، ١٩٧٢، ص٨٠.

(٩) أحمد كسروي تبريزي، تاريخ مشروطه إيران، انتشارات نكاه، طهران، ص١١٦.

(١٠) عبد الرحيم محمد علي، المصلح المجاهد الشيخ محمد كاظم الخراساني، مصدر سابق، ص٧١.

(١١) المصدر السابق، ص٧٢ ـ ٧٣، عن مجلة العرفان، نيسان ١٩٠٩، المجلد الأول، ج٣، ص١٢٨.

(١٢) محمد علي كمال الدين، التطور الفكري في العراق، بغداد ١٩٦٠، ص٢٣ ـ ٢٤.

(١٣) علي الخاقاني، شعراء الغري أو النجفيات، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم - إيران، مطبعة بهمن، ١٤٠٨هـ، ج١٠، ص٦٩.

(١٤) نشرت جريدة الرقيب البغدادية في العدد العاشر في الأول من نيسان ١٩٠٩، مقالاً بعنوان (الأحرار وحزب التقهقر في كربلاء) جاء فيه: «إن أعظم ما استبشر به الأحرار الإيرانيون والعثمانيون في كربلاء هو وصول الشيخ جواد.. وغصّ الجامع بأهله لاستماع خطبه المؤثرة، فذكر بمناسبة الحال ما أمر به النبي ﷺ من إجراء العدل والمساواة والمؤاساة.. وقال إن الحسين عليه السلام لم يقتل إلا بسيف الإستبداد فعارضه أحد أركان المستبدين في كربلاء ولم يجسر على القيام والتفوّه بكلمة (لأنه أحقر من ذلك) بل كان مساقاً من جماعته وحزبه الذين ﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ ٱللَّهِ﴾ [الصف: ٨] فنال من حضرة الشيخ وثلبه وهاج وعونته لولا حضور وكيل المتصرف».

(١٥) د. علي الوردي، لمحات إجتماعية من تاريخ العراق الحديثن دار كوفان للنشر، لندن، ط. ١٩٩٢، ج٣، ص١١٧.

(١٦) محسن الأمين، أعيان الشيعة، مصدر سابق، المجلد العاشر، ص٤٣.

(١٧) المصدر السابق، المجلد العاشر، ص٤٣.

(١٨) جعفر الخليلي، هكذا عرفتهم، المجلد الأول، منشورات الشريف الرضي، قم - إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ، ج١.

(١٩) محمد علي كمال الدين، التطور الفكري في العراق، بغداد، ١٩٥٩، ص٢٥.

(٢٠) المصدر السابق.

(٢١) كاوشي در باره روحانيت، ص٥١ باللغة الفارسية (مجهول المؤلف وتاريخ الصدور).

(٢٢) حسن الأسدي، ثورة النجف على الإنجليز، بغداد، دار الحرية ١٩٧٥، ص٧٢.

(٢٣) يلتزم الشيخ الآخوند موقفاً مماثلاً لأستاذ الشيخ الأنصاري في ولاية الفقيه المطلقة، حيث لا يرى في الأدلة التي يعتمدها أصحاب هذه الأطروحة ما يشير إلى ولاية الفقيه المساوقة لولاية الإمام المعصوم، وأن المتيقين من الأدلة «أنها في تبليغ الأحكام بين الأنام» و«الإفتاء على حلاله - الله عزّ وجل - وحرامه». أنظر: االشيخ محمد كاظم الخراساني، حاشية كتاب المكاسب، صححه وعلق عليه السيد مهدي شمس الدين، وزارة الإرشاد الإسلامي، طهران - إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ، ص٩٤.

(٢٤) محمد كاظم الخراساني، المصدر السابق، ص٢٧١.

(٢٥) وجّه علماء النجف: محمد كاظم الخراساني (الآخوند) والشيخ عبد الله المازنرداني وشريعة أصفهاني، وعلماء كربلاء: السيد صدر الأصفهاني وحسين المازندراني رسالة إلى جمهور المسلمين أكّدوا فيها على الإتّحاد وجاء في الرسالة «لما ثبت عندنا أن خلاف المذاهب الخمسة (الشيعة والحنفية والحنبلية والمالكية والشافعية) من المسلمين.. كان هو

السبب الوحيد لانحطاط الأمة الإسلامية والعلّة التامّة لاستيلاء الأجانب على بلاد المسلمين، فلذلك ولأجل حفظ كلمة الوحدة الدينية والذب عن الشريعة المحمدية اجتمعت الآراء واتّفقت الفتاوى بين المجتهدين العظام لرؤساء الجعفرية وعلماء أهل السنة الكرام في بغداد على وجوب الاعتصام بحبل الله تعالى كما أمر به فقال عزّ من قائل: ﴿وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ﴾ [آل عمران: ١٠٣] على وجوب إتّحاد المسلمين في حفظ بيضة الإسلام وحراسة جميع الممالك الإسلامية..». عبد الحسين الرشتي، خطابة در خصوص إتحاد اسلامية مسلمين، مطبعة حبل المتين، النجف، ١٣٢٩هـ، ص٢٧.

(٢٦) فؤاد الأحمد، الشيخ حسن علي آل بدر القطيفي، مؤسسة البقيع لإحياء التراث، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩١، ص١٩٢ ـ ١٩٣.

(٢٧) عبد الرحيم محمد علين المصلح المجاهد الشيخ محمد كاظم الخراساني، مصدر سابق، ص٨٤.

(٢٨) حميد عنايت، الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، مصدر سابق، ص٣٣٥.

(٢٩) عبد الرحيم محمد علي، مصدر سابق.

(٣٠) اعتمدنا في هذا الصدد رسالة النائيني (تنبيه الأمة وتنزيه الله) المنشورة في مجلة الموسم، العدد الخامس، المجلد الثاني، لعام ١٩٩٠م/ ١٤١٠هـ بتعريف الشيخ صالح الجعفري والتي نشرت أول مرة في مجلة العرفان.

(٣١) حامد الكار، (دور العلماء المعارضين في السياسة الإيرانية المعاصرة) في كتاب: إيران ١٩٠٠ ـ ١٩٨٠... الثورات العاصرة، القوى السياسية والإجتماعية، دور الدين والعلماء والتسلإح وسياسة «التوكيل»، مؤسسة الأبحاث العربية، لمجموعة من الباحثين، الطبعة الأولى، نيسان/ أبريل ١٩٨٠، ص١٨٣.

(٣٢) يلزم الإلتفات إلى أن رسالة النائيني نشرت قبل وصوله سدّة المرجعية، ولكن «حين بدأ يخطو إلى الزعامة الدينية وجد أن هناك مجالات واسعة سيستغلها خصومه لمهاجمته بسبب الآراء التي تضمنتها رسالته، والتي تتنافى مع الزعامة الروحانية التي يريدها الرجعيون والجهلة خلواً من كل تفكير حر مستقيم فسعى النائيني ﷺ إلى جمعها وبذلك على ما قيل يومذاك لشراء كل نسخة ما لا يقل عن ليرتين ذهبتين، سنة ١٩٥٦، ويقول السيد محسن الأمين، في الجزء السادس، ص٥٤، من أعيان الشيعة إن النائيني جمع الرسالة بعد وفاة الخراساني.

(٣٣) الموسم، مجلة فصلية مصوّرة تعنى بالآثار والتراث، العدد الخامس، المجلد الثاني، ١٩٩٠م/ ١٤١٠هـ، بيروت ـ لبنان، ص٨٤.

(٣٤) الشيخ إسماعيل المحلاتي، اللئالئ المربوطة في وجوب المشروطة، طبعة بوشهر إيران (د.ت)، ص٣.

(٣٥) النظم السياسية، د. ثروت بدوي، دار النهضة العربية، ١٩٧٢، القاهرة، ص١٢٩.

(٣٦) جان جاك شفاليه، المؤلفات السياسية الكبرى من ميكافيلي إلى أيامنا، ترجمة الياس مرقص، دار الحقيقة، ١٩٨٠، ص١١..

(٣٧) روبرت م. كايفر، تكوين الدولة، ترجمة: د. حسن صعب، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٦، ص٣٤.

(٣٨) أنظر: جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي، ترجمة ذوقان قرقوط، طبعة بيروت.

(٣٩) تاريخ الحركات القومية، د. حاطوم، الكويت، ج١، ص٦.

(٤٠) النظم السياسية، د. ثروت بدوي، دار النهضة العربية، ١٩٧٢، القاهرة، ص١٣٩ ـ ١٤٠.

(٤١) من خطاب في مسرح زيزينيا بمصر نشر في جريدة (مصر) في ٢٤ مايو ١٨٧٩م بعنوان (حكيم الشرق). أنظر: علي شلش، جمال الدين الأفغاني، سلسلة الأعمال المجهولة، دار رياض الريس، قبرص، ١٩٨٧، ص٨٠.

(٤٢) السيد جمال الدين الأفغاني، الشيخ محمد عبده، العروة الوثقى، إعداد وتقديم هادي خسرو شاهي، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب، طهران، الطبعة الثانية ١٤٢١هـ، ص١٠٤.

الفصل السابع

اتجاهات التغيير السياسي...
وانتصار الفقيه على الدولة

الحراك الفكري/الفقهي

ثمة تحول سياسي طرأ على الساحة الداخلية الإيرانية أفضى إلى خلط الأوراق وطوى معه مرحلة بالغة الخطورة، بانقراض الدولة القاجارية سنة ١٩٢٤ وقيام الدولة البهلوية، والتي ستشهد تحديات من نوع مختلف.

فقد جاء التحول السياسي الداخلي مع تشكّل تيارات ثقافية حداثية، أملى ظروفاً جديدة وآليات عمل متطورة. لقد مثّلت ثورة الدستور سنة ١٩٠٦م، أول مواجهة مباشرة بين تيارين فكريين في إيران، كأول تكوين لصراع الثنائيات الذي شهده العالم الشرقي: الأصالة والمعاصرة، القديم والجديد، مواجهة جرت عند الحد الفاصل بين الإجتهادات الأيديولوجية بين التيارين الديني والليبرالي، واستنفر الأخير في معركته كل الجهود لتقويض التيار الديني، وشارك في هذه المعركة مفكرون وساسة أوروبيون لصالح تيار التغريب.

لقد تحيّن بعض الساسة والمبشّرين الأوروبيين فُرصة ينفذون منها إلى المجتمع الإيراني، بعد جهود مضنية ترتد إلى أكثر من قرن، فقد جاء (سرجان ملكم) وهو من فحول السياسيين الإنجليز في الهند ثلاث مرات إلى إيران في عهد فتح علي شاه، في إطار مأموريات خاصة، كانت الأولى عام ١٨٠٠م، من طرف قائد القوات الإنجليزية في الهند، بصدد توقيع

اتفاقية خطيرة مع فتح علي شاه لحساب الإنجليز، وبعد عودة سرجان ملكم إلى بريطانيا عام ١٨١١م، كتب في عام ١٨١٥م (تاريخ إيران) بأسلوب أغرى الإيرانيين بالتطور الحضاري الغربي، ودفع بجيل منهم لاقتباس النظم الغربية والترويج لها لجهة تعميمها على الداخل الإيراني.

وفي السياق نفسه أيضاً كتب سي آر مارفام كتاباً بعنوان (موجز تاريخ إيران)، فشقّ قناة ثقافية اعتمدها جيل من المتغربين في إيران، للتعبير عن الانبهار الشديد بالحضارة الغربية. هذه الدراسة بما أثارت من تساؤلات بدأت تشغل ذهن (مستشار الدولة)، وأحاقت به الحيرة حين أمعن النظر في أوضاع الحياة الفرنسية، وما فيها من تقدم علمي واجتماعي، فأصرّ على معرفة سر ذلك!

فجاء ميرزا ملكم خان (ناظم الدولة) بالسر، في جملة مقتضبة، وقال ما نصه: «إن سر تقدم الأوروبيين يكمن في كلمة «قانون»، فكانت حافزاً على إصدار جريدة (قانون)، وبدأ ملكم خان يرصد فيها القوانين الأوروبية، وكان يستهدف في الأساس التوسل بالقوانين الغربية، في سبيل إحداث تطور حضاري في إيران، فكان يعلن صراحة في الجريدة «إن تقليد الغرب ضرورة حضارية.. ولأخذ أصول الحضارة الحديثة وأسباب التقدم العقلي والفكري لا نمتلك الحق في اختراع الجديد. نعم يجب أن نأخذ العبرة من الغرب فنحن بحاجة لأن نأخذ جميع الصناعات من البارود إلى خياطة الحذاء»[١]، وتقدّم ملكم خان باقتراح للدولة الإيرانية جاء فيه «البعث التمدن في الدولة يجب أن تأتي إلى إيران هيئة من المدراء والمهندسين الفنيين ويبلغ عددهم مائة شخص من الغريب وتتسلم جميع الوزارات والمؤسسات الحكومية فتقوم بتعليم الإيرانيين أنماط جديدة في الإدارة، وأن تفتح ـ الهيئة ـ إيران أمام الشركات الأجنبية»[٢].

وتبع ملكم خان، عدد من المثقفين المتأثرين بالفكر الغربي، مثل تقي

زادة وكان من تلامذة خان، وأحد محرري جريدة (قانون)، فكتب في العدد الأول منها «لا بد من تأييد تام لرواج الحضارة الأوروبية بلا قيد أو شرط والتسليم المطلق لأوروبا وأخذ الآداب والعادات والتقاليد والنظام والعلوم والصناعة والحياة وكل جوانب الفرنجة، بدون استثناء، وحل أنواع الروابط والإعتقادات السابقة قاطبة..»، وأضاف: «يجب على إيران أن تؤول إلى الغرب ظاهراً وباطناً جسماً وروحاً فحسب»، وخلص للقول: «يجب علينا أن نتحول إلى إفرنجة من قمم رؤوسنا حتى أخمص أقدامنا»[٣].

ومن رواد التيار التغريبي في إيرانن ميرزا فتحعلي آخوند وكان عميلاً لروسيا القيصرية، عمل مترجماً للغات الشرقية، يقول آخوند: «لقد أضاعت شعوب آسيا حرية الكلمة إضاعة تامة، وهي محرومة تماماً من لذة المساواة ونعمة الحقوق الإنسانية.. عليكم جميعاً أن تعرفوا كبيركم (أي أوروبا)، فيجب أن نطيع دائماً أوامر ونواهي الغرب وتتعلموا أصول العبودية والآداب[٤].. وهناك مسائل دائرة في كل أوروبا وهي المعتقدات الباطلة، هي موجب سعادة النظام والمجتمع، ولن يتحقق الرقي والأمن والسعادة للبشر إلا بهدم هذه المعتقدات الدينية.. وإن وجود العلماء والوعاظ الذين يبثون علومه ـ أي علوم الدين ـ وتلقيناته إنما ينزعون الراحة والنعمة من عامة الشعب ويحرمونه من النعمات الإلهية عن طريق أن الموسيقى حرام، الاستماع للأغاني حرام، وأن الذهاب إلى المسرح حرام، وأن الرقص حرام، وأن لعب الشطرنج حرام»[٥].

وردّد يحي دولت آبادي كعنصر ناشئ في تيار التغريب نفس المقولات، وكان يعتقد بأن منشأ الأمراض والمفاسد الإجتماعية المزمنة ناجم عن خلط الدين بالسياسة. بل أن فوجاً من المتغربين أمثال تقي زادة وسيد جمال الدين واعظ ودولت آبادي وملكم خان وكسروي ونجم أبادي يعتقد

بأن الإسلام يقف عقبة أمام التطور والرقي والحضارة.. ويتبنى ـ هذا الفوج ـ الفكر الحر البعيد عن الروابط الدينيّة والشريعة الإسلامية[٦].

من جانب آخر، نشطت حركة الترجمة وسط الإتجاه اليساري الإيراني، وبدأت تروج الأفكار الاشتراكية بعد قيام حيدر عمو أوغلي (قائد الشيوعية في إيران) وتقي أراني وهو من تلامذة أوغلي، بالكتابة عن الشيوعية وشرح مبادئ الاشتراكية، ورسم مخطط تنظيمي للحركة الاشتراكية في إيران، والتي بدأت عملياً في التشكّل بعد ثورة الدستور، ومنها (منظمة مجاهدي مشهد) عام ١٩٠٧م، و(المركز الغيبي) في تبريز عام ١٩٠٨م، ويقول إيفانوف «ظهرت في عام ١٩٠٧م الجماعات الاشتراكية الديمقراطية في إيران، وكان هؤلاء يرتبطون عن طريق منظمة (همّت) بثوار ما وراء القوقاز[٧].

وبرز حزب تودة الشيوعي في إيران كأكبر جماعة شيوعية منظمة، تضم نخبة ممتازة من كبار الشيوعيين والمرتبطين بأفكار المؤسسين الأوائل للشيوعية في إيران، وارتبط حزب تودة بالكومنتزن. أما التيار الليبرالي في إيران، فبقي تاريخياً إلى جانب السلطة الحاكمة قبالة التيار الديني، فوقف تقي زادة ضد آية الله حسن مدرس في قضية إعلان الدستور في إيران عام ١٩٠٦م، وحين وقع الانقلاب على الدستور بقيادة محمد علي شاه، وضلوع تقي زادة في الانقلاب، لجأ تقي زادة إلى السفارة البريطانية وسافر إلى لندن ليلتحق برفيقه ملكم خان.

وفي عهد رضا شاه الذي تسلم الحكم بدعم بريطاني عام ١٩٢٥م، وقف التيار الليبرالي إلى جانبه، بل وشجّعه على بعث القومية الإيرانية، حيث قام بإعادة كتابة التاريخ الإيراني، لتهميش فترة التاريخ الإسلامي في إيران، كما شجّع على أعمال الحفريات والتنقيب عن الآثار التاريخية في إيران من قبل خبراء أجانب فأخرجوا الجثتين المتفسختين لكورش

وداريوش من قبريهما، للتبجح والتغني بماضي إيران الأسطوري بدلاً من الإسلام[٨]، كما نشروا كتاب (إيران القديمة) في ثلاث مجلدات ضخمة، وهكذا كتاب (ايران باستان) من تأليف حسن بيرينا (مشير الدولة) وترجموا كتاب (إيران في العهد الساساني) للمؤلف الدانماركي كريستين.

وسار رضا شاه بسيرة أتاتورك تركيا، فاستمد من الطراز الأوروبي برامج التغيير والتغريب، بدءاً من إنشاء مدارس حديثة تعتمد المناهج التعليمية الغربية كمدرسة الحقوق ذات الطابع الفرنسي، مروراً بالبعثات الطلابية إلى الجامعات الأوروبية، وانتهاءً بالإجراءات التعسفية كالقوانين المفروضة على رجال الدين والحوزات العلمية ونزع الحجاب ومحاربة العمائم، وإلزام الإيرانيين بارتداء اللباس الغربي[٩] واعتماد المدارس المختلطة وإقرار التاريخ القومي الإيراني كمادة أساسية في مناهج التدريس الحكومية..

من جهة ثانية، عمد رضا شاه إلى غربلة اللغة الإيرانية من الكلمات العربية[١٠]، غير أنه باء بالفشل الذريع، والطريف أن الرسالة التي بعث بها رضا شاه إلى أحد وزرائه والمتضمنة لقرار غربلة اللغة الإيرانية، حوت كمّاً كبيراً من المفردات العربية.

ولسنا معنيين هنا بالتوغل في تفاصيل البرنامج التحديثي لدى رضا شاه بمقدار ما تعنينا التشابكات المعقدة التي أحاطت بالخط الفقهي الناشط. فقد أصبح الأخير أمام تحدٍ يمس منظومة الأيديولوجية الدينية والتي لم تكن في وقت مضى مورد اختبار، بل على العكس كانت محرّكاً فعّالاً للأنصار المؤمنين، الأمر الذي اضطره للانسحاب السريع من حقل الصراع السياسي، ليبدأ في تنظيم صفوفه للدفاع عن تحصيناته الفكرية.

لقد لعب التحالف المتين بين النظام البهلوي والأحزاب السياسية العلمانية دوراً خطيراً في إعاقة حركة الفقهاء، فيما استجاب قسم كبير من

أفرادها لتدابير السلطة، فانكفأ دور المرجعية في إيران، واقتصر على الفتيا وجباية الحقوق الشرعية وإدارة الحوزات الدينية والتدريس وفي أقصى الحالات رعاية بعض المشاريع الخيرية ذات الطابع التربوي والاجتماعي، فيما كان الانخراط في الشأن السياسي نادراً ومحدوداً.

ولا ننسى هنا الإشارة إلى محاولات رضا شاه في الحد من نفوذ المراجع في الشارع الإيراني عبر إغلاق المدارس الدينية في قم ومشهد، والاصطدام المباشر بعقيدة الشعب، عبر إقامة الأفراح في شهر محرم، وفرض قانون التجنيد الإجباري على طلبة العلوم الدينية وفرض اللباس المدني عدا بعض الحالات التي اقتصرت على رجال الدين الكبار[١١]، إذ وجد الشاه صعوبة بالغة في الاصطدام المباشر بهم، فرجّح استمالتهم، فكان يرسل وزير بلاطه لتفقد أحوال السيد أبو الحسن الأصفهاني المقيم في العراق والشيخ عبد الكريم الحائري مؤسس الحوزة العلمية بقم[١٢]، وكان يحمّله رسائل لهم.

بيد أن قسوة الشاه في مواجهة العلماء لجهة تقويض نفوذهم، أفسدت علاقته بهم، فكان يلجأ إلى وسائل القتل والنفي بهدف القضاء على نفوذ العلماء، وتالياً جنوحه إلى الدخول في تحدٍ مباشر مع مشاعر الناس والعلماء، حيث طلب أن تقام له في العشرة الأيام الأولى من محرم الحرام زينة وفرح واستقبال في مشهد (مثوى علي الرضا، الإمام الثامن للشيعة الإثني عشرية)، فامتنع العلماء عن استقباله وكان السيد حسين القمي من كبار علماء إيران في زمانه في مشهد استنكر هذا العمل، فوقعت القطيعة والمنافرة بين العلماء والشاه، فقرر الأخير نفي السيد القمي إلى العراق بعد أن أعطاه نفقة السفر وهي العادة التي استحدثها القاجاريون في التعامل مع المعارضين لسلطاتهم، فسكن القمي كربلاء، ودرّس فيها وصارت له وجاهة وبعد خروج الشاه من إيران، واستلام ابنه محمد رضا بهلوي زمام

السلة، عاد القمي إلى إيران، وفي زيارته لمشهد بث منشوراً في أنحاء إيران يدعو فيه الأهالي للتمسك بالدين والعودة للحجاب ونبذ السفور، واستنكار التدابير الشاهنشاهية، ولكن منشوراً مضاداً مجهول المصدر أحبط مهمة القمي، فعاد القهقهري إلى العراق، ولم يظهر صيته إلا بعد وفاة السيد أبو الحسن الأصفهاني حيث مال الناس في إيران وغيرها إلى تقليده[١٣] ثم انتقلت من بعده إلى السيد حسين البروجردي (١٢٩٢ ـ ١٣٨٠)[١٤].

لقد بدّل التدبير الشاهنشاهي في واقع الفقيه الشيعي كثيراً، كما تعرّضت الحوزة إلى حملة شرسة من جانب رضا شاه[١٥]، أدّت إلى استتار خط الفقهاء السياسيين في إيران طيلة عهد الشاه رضا مؤسس النظام البهلوي، وتستغرق فترة العشرينات حتى مطالع الخمسينات، ليستأنف هذا الخط ظهوره بخطوات محسوبة مع بروز الحركة الوطنية في عهد الشاه محمد رضا بهلوي.

كاشاني مصدق.. الديني/السياسي من التحالف إلى القطيعة

أدّى الإنزلاق في عهد رضا شاه نحو التحالفات الدولية، عن طريق تحويل إيران إلى قاعدة عسكرية أميركية وإبرام الإتفاقات الضخمة والمجحفة كاتفاقية التعاون والمساعدات الدفاعية عام ١٩٥٠، ومضاعفة الوجود العسكري الأميركي في إيران، بارتفاع عدد البعثات العسكرية الأميركية إلى أربع بعثات إضافة إلى ٩٠٠ خبير عسكري أميركي قدموا إلى إيران بعد انسحاب روسيا من شمال إيران إلى جانب الهيمنة الأميركية على البترول الإيراني، أدّى ذلك كله إلى انبعاث موجات سخط شعبي في أرجاء إيران، نتجت عن وقوع إضرابات عام ١٩٥١م في حقول النفط، وبدأت المساعي لإقامة جبهة رفض تطالب بتأميم النفط الإيراني، وخرج خط

الفقهاء عن صمته، وسرعان ما وجد نقاطاً مشتركة يلتقي على أساسها مع الجبهة الوطنية، فوقّع سبعة من كبار علماء الدين في إيران على فتوى جاء فيها: «إن دعم الحركة من أجل تأميم النفط واجب ديني على كل مسلم إيراني».

وبرز آية الله كاشاني كقطب ديني سياسي بارز في أحداث التأميم، ووفّر الغطاء الديني والشعبي لحركة مصدق، في أبرز حدث يعبّر فيه عن التحالف بين الجبهتين الوطنية والإسلامية، وقد يكشف عن مستوى التسييس الذي وصله الفقيه، فالكاشاني الذي بدأ نشاطه السياسي عام ١٩٤٦ بعد عودته من النجف إلى إيران، إنبرى للدعوى للجهاد دفاعاً عن فلسطين، وشجّع الإيرانيين على التطوّع لمقاومة الإحتلال الإسرائيلي لفلسطين، ولكن رغم أن الدعوة لم تنجح بسبب الموقف الرسمي للحكومة الإيرانية من الصراع العربي ـ الإسرائيلي، إلا أن مجرد الدعوة، مشفوعة بنوع القضية وعدالتها كالقضية الفلسطينية، أكسبت الكاشاني شعبية واسعة، وصنعت منه رمزاً سياسياً ووطنياً.

ويثير تولّي الكاشاني مهمّة الإسناد عوضاً عن القيادة في حركة التأميم وتداعياته السياسية والإجتماعية والإقتصادية، يثير سؤالاً حول طبيعة التوازنات الجديدة والمراتب السياسية المستحدثة في العهد البلهوي، وهي في قسم كبير منها جرت في سياق خطّة حكومية مرسومة، أدّت فيما أدّت إلى انكماش الخط الديني لحساب الخط الليبرالي القومي، فيما يحلّل المؤرخ الإيراني سبهر ذبيح، ومن وجهة نظر ليبرالية، أن الدكتور مصدّق رجل سياسي ليبرالي صرف وغير عقائدي ويرى أن دور رجال الحوزة هو تأهيل الجماهير للوقوف إلى جانب الحركات الوطنية والدفاع عنها لا غير، أما مسألة تدخلهم في الشؤون التنفيذية وما شابهها فهو غير لائق بهم[١٦].

ويبدو هذا التحليل صحيحاً، بالنظر إلى سطح الأحداث، فقد سيّر

الكاشاني مظاهرة شعبية طالبت باستقالة الحكومة، فكان لها مفعول سحري أدّت إلى استقالة حكومة حسين علا في ٢٧ أبريل ١٩٥١م، وبعد يومين صادق المجلس على تعيين محمد مصدّق رئيساً للوزراء في إيران، الذي بادر بتأييد الكاشاني إلى طرح موضوع تأميم النفطا الإيراني وشركة البترول الأنجلو إيرانية في المجلس، فاصدر قراراً بالتأميم بتاريخ ٢٤ مايو ١٩٥١م، وكان فاتحة صراع سياسي عصيب بين إيران والقوى الكبرى، فيما بدأت الضغوط الداخلية تشتد على حكومة مصدق من أطراف موالية لبريطانيا في الحكومة والبرلمان، وحاول الكاشاني إحتواء الضغوطات تلك عن طريق تسيير التظاهرات الشعبية المؤيدة لحكومة مصدق، فيما اتسعت شقة الخلافات بين الشاه ومصدق، وتفاقمت في حزيران ١٩٥٢ حين استلام مصدّق منصب وزير الدفاع، وهي من الوزارات السيادية النشطة في تلك الفترة بالنظر إلى الصفقات والترتيبات العسكرية بين إيران والولايات المتحدة، وعلى أثره قدّم مصدّق استقالته من رئاسة الوزراء، فنصّب الشاه مكانه (قوام السلطنة)، الذي اتخذ تدابير صارمة وفورية ضد أي تحركات شعبية محتملة، وأنزل الجيش في الشوارع، فأطلق آية الله كاشاني فتوى بالجهاد جاء فيها: «..يجب على كافة أخوتي المسلمين التأهّب للجهاد الأكبر لمقارعة الإستعمار والخونة، فاثبتوا أمام الجميع مرة أخرى أن الإستعمار وأياديه وكافة الخونة المرتزقة لا مكانة لهم في بلادنا وسوف لن يعود العهد البائد أبداً».

وحاول الشاه ثني الكاشاني عن المضي في تنفيذ مقتضى الفتوى، إلا أن الوساطات فشلت فانفجرت الظاهرات في شوارع طهران رغم حظر التجول المفروض، ووقعت مذبحة عرفت بـ(مذبحة ٣٠ تير)، فاضطر الشاه إلى التنازل وأعاد مصدق إلى منصبه كرئيس للوزراء إضافة إلى منحه مهمة قيادة وزارة الدفاع.

على أن خلافاً دبّ في التحالف بين الجبهتين الوطنية والدينية، إثر تعيين مصدق لأشخاص شاركوا في ضرب الإنتفاضة الشعبية الموالية لمصدّق، بتنصيب اللواء وثوق الدولة قائداً للجيش، الذي رشق الثوار القادمين من كرمانشاه إلى طهران وترشيح اللواء زاهدي (قائد الإنقلاب ضد مصدق) في منصب وزير الداخلية، إضافة إلى التزام مصدق الصمت حيال بعض التدابير الإصلاحية والإجراءات الصارمة المفروضة على رجال الحوزة، يضاف إلى ذلك انطلاق حملة تشويه مكثفة ضد آية الله كاشاني من قبل أنصار مصدّق في الجبهة الوطنية والمسيطرين على الصحافة الإيرانية، وأدّت تلك الحملة إلى انشقاق التحالف، وبدأت الساحة الإيرانية تموج بالدعايات ضد الكاشاني.

وفتحت تلك الحملة ثغرة واسعة في جدار التحالف، كما وفّرت فرصة سانحة لتقويض أركان الحكومة الوطنية، فقام اللواء زاهدي وبمساعدة معاونيه في وزارة الداخلية بانقلاب عسكري دبّرته المخابرات المركزية الأميركية من السفارة الأميركية في طهران وسقطت حكومة مصدق في ١٩ آب ١٩٥٣.

وكان من نتائج انتكاسة حركة الكاشاني ـ مصدق، أفول الخط الإحتجاجي العلمائي، فبينما تنامى الخط الليبرالي داخل السلطة، وانسحب الخط العلمائي عن الساحة السياسية وانكفأ إلى معاقله التقليدية (الحوزات الدينية..) بعد أن خضدت شوكته، وصاحب هذا الإنكفاء تعبئة مضادة مشحونة بألوان التقريع والتجريح ضد علماء الدين السياسيين، وتعالت الأصوات بفصل ما هو ديني عمّا هو سياسي، بل أن تصدّعاً أصاب بنية الخط العلمائي الإحتجاجي وبدأ يفقد جزءاً هامّاً من رصيده، فقد برز آية الله السيد حسين البروجردي وكان من أنصار الولاية السلطانية للفقيه(١٧)، كأحد المناهضين لاشتغال رجال الحوزة في السياسة، وحذّر

بعد نجاح إنقلاب زاهدي وعودة الشاه في كلمة أمام حشد كبير من رجال الدين والعلماء في مدينة قم، من مغبة انخراط رجال الدين في الأحزاب السياسية أو الإنشغال بالعمل السياسي.

ويجب إلفات الإنتباه هنا إلى نتيجة أخرى بالغة الأهمية، فقد أعقب انتكاسة الخط الإحتجاجي، ظهور (أنجمن حجّتيه) في نهاية الخمسينات على يد الشيخ محمود تولائي في رد فعل اعتراضي على المذهب البهائي الذي يرد جذر نشأته إلى عهد القاجاريين على يد شخص يدعى (بهاء الله) وقيل أنه كان يحظى بدعم بريطاني إبان العهد الإستعماري في إيران، وقد طرحت شخصية (بهاء الله) على أساس أنه الإمام المهدي، وجاء بعده نائباه (شوقي) و(عباس أفندي) اللذان قادا الحركة البهائية وأعلنا انفصال الدين عن السياسة، وحازا على إجازة في العهد الشاهنشاهي باسم (مجمع البهائية) وحقّق الأخير رواجاً كبيراً في إيران، وكان من بين أعضاءه عباس هويدا آخر رئيس وزراء في العهد الشاهنشاهي، و(هجير يزداني) أحد الأثرياء الإيرانيين الذي تولّى تمويل المجمع.

إن أساس فكرة التجمع تقوم على: أن الإمام المهدي قد ظهر بالفعل متمثلاً في (بهاء الله) وعليه فقد أسّس الشيخ تولائي بعد استفحال البهائيين في إيران، أنجمن حجّتيه للتصدي للبهائية، وسمحت السلطات الإيرانية في عهد الشاه محمد رضا بهلوي للانجمن بالعمل شريطة عدم الإنخراط في الشأن السياسي، فكان من أقوى التنظيمات الدينية غير السياسية، وأهم مبادئه: تعزيز الإيمان بحتمية ظهور الإمام المهدي، من أجل إقامة حكومة إسلامية. وأن مهمة الفرد المسلم في عصر الغيبة ليست إقامة الحكم الإسلامي وإنما إعداد الناس لانتظار ظهور الإمام وقيادة الحكم الإسلامي. وروّج أعضاء الأنجمن لمبدأ فصل الدين عن السياسة، وهكذا أحجموا عن ممارسة النشاط السياسي، ما ساعدهم على الإنتشار السريع في المحيط

المجتمعي الإيراني، ويمكن تصوّر حجم أثير أنجمن حجّتيه من خلال كتابات د. شريعتي الذي كان موضع هجوم أقطاب الأنجمن، فكتابات شريعتي حول (التقية، الإنتظار، الشفاعة، القشرية في مزاولة الطقوس الدينية، الأدعية والأحِجبة) توحي بطبيعة الثقافة التي كان أنجمن حجّتيه يضطلع بترويجها في تلك الحقبة(١٨).

وعلى أية حال، فقد راحت الثقافة التقليدية تتمفصل على تمزق الخط الإحتجاجي في إيران، وبرز أقطار تقليديون ولّدتهم الإحباطات التي أصابت صميم الخط الإحتجاجي، وبدأوا يطلقون من زوايا الحوزات العلمية موجة من الأفكار التقليدية وترسيخها في أوساط العامة، واستعار أقطاب هذا الخط من التراث الشيعي ما يعزلون به أنفسهم وأنصارهم عن الميدان السياسي، فعاد التمحور على فكرتي التقية والإنتظار، يمهر المذهب الشيعي بلون قاتم، وترسّخت موجة الأفكار تلك بإسناد النظام البهلوي في إيران، الذي وجد في الخط التقليدي الوسيط الطبيعي الذي ستتوالد فيه أفكار العزلة والإنتظار والتقيّة والشفاعة يعيق بها الخط النهضوي عن الحركة، وبدأ شعار (فصل الدين عن السياسة) يروج في الساحة الإيرانية، ويسوّغ للنظام البهلوي تحويل الحوزات الدينية إلى حقول مغلقة لعزل رجال الدين عن المشاركة في الحياة السياسية، وتمسّك النظام البهلوي بهذا الشعار حتى مع تصاعد حركة الشارع الإيراني عام ١٩٧٧، إذ وقف شاهبور بختيار آخر رئيس وزراء في عهد الدولة البهلوية وخاطب البرلمان الإيراني قائلاً: «إن مركز آيات الله لهو أعلى بكثير من الدخول في حلبة الصراع السياسي وبالأسلوب الذي أقوم به أنا وأنت هاهنا»(١٩).

وبالرغم من أن الخط التقليدي قد غدا، بعد وفاة السيد البروجردي (١٣٨٠هـ/ ١٩٦٠م)(٢٠) وتبني الشاه البهلوي طرح وتأييد مرجعية السيد الحكيم في إيران لتفويت الفرصة على بروز مرجعية إيرانية، يمثّل الخط

العريض في الوسط الشيعي عموماً[٢١]، ويجد قبولاً من العامة لاتساقه مع ميول الأفراد إلى السلامة في الدنيا، وكره الإفتتان، في ظل انسداد آفاق التغيير واشتداد قبضة النظام البهلوي في إيران، ولكن تلك التدابير لنقل المرجعية من إيران[٢٢] لم تحبط بصورة نهائية فرص ظهور قيادات سياسية مرجعية، ففي ظل اشتداد التدابير الشاهنشاهية تلك برز مراجع احتجاجيون أمثال السيد حسن الطباطبائي القمي وروح الله الموسوي الخميني وبهاء الدين المحلاتي ليفجر هؤلاء الغيتو الحوزوي في أحداث يونيو ١٩٦٢، وقيادة الخط النهضوي الديني المنقطع منذ الخمسينات الميلادية، حاملاً معه رسالة نقد وتصحيح المفاهيم الشيعية، فقد برز آية الله الخميني (١٩٠٢ ـ ١٩٨٩) في رد فعل احتجاجي على التدابير الشاهنشاهية ضد الحوزة، وحمل معه مشروع الدولة الدينية.

الخميني.. ولاية الفقيه

من الضروري الإشارة إلى أن التبدّلات في السلطة والواقع السياسي الإيراني عموماً في العهد البلهوي، فرضت أيضاً تبدّلات في اتجاهات التغيير، وتنوّع آلياته، وهذه التبدّلات ليست معزولة عن تأثيرات الإحباط الناشئ عن فشل الحركة الدستورية، وربما إلى حد ضئيل عن فشل ثورة العشرين في العراق، الأمر الذي أدّى إلى تباين التصورات حيال أزمة السلطة وسبل استبدالها، كما نجد تجليّاتها في انفراز أربع مناهج للتغيير السياسي وإقامة الدولة الدينية يمكن رصدها على وجه السرعة على النحو التالي:

ـ التغيير العسكري: وتعد حركة ميرزا كوجك خان أول تجسيد لهذا النهج، إذ اتخذت من الغابات والأحراش قاعدة لانطلاقها نحو تنفيذ عملياتها العسكرية ضد السلطة، ومأوى تلجأ إليه وتتحصّن بداخله، ثم

جرى تطوير هذا النهج من قبل منظمة فدائيان إسلام بقيادة نوّاب صفوي، وقد تخصّصت في اغتيال وتصفية كبار الوزراء ورجال البلاط، وكانت ترى بأن إقامة الحكم الإسلامي مشروط بانهدام مؤسسة الحكم عبر تصفية رجالاتها، وعناصرها، وقد تقمّصت منظمتا فرقان ومجاهدي الشعب ذات الدور، الذي استمر حتى بعد انتصار الثورة الإيرانية.

ـ التغيير الثقافي: وهو على الضد من التغيير العسكري، ويرى بأن جذر التخلف ثقافي، وأن الأزمة الحضارية التي يعيشها المجتمع الإيراني لا سبيل إلى حلها إلا بالتغيير الثقافي، الذي يطال أساسيات التفكير عند المسلمين الشيعة، وبنية الوعي التاريخي الشيعي، وهكذا بنية الوعي الديني/المذهبي، بوصفه مدخلاً موضوعياً للتغيير الجذري الشمولي في الأمة، ويقف على رأس هذا النهج الشيخ مرتضى مطهري ود. علي شريعتي، على أن اتفاق مطهري وشريعتي على تحديد هوية الأزمة وميكانيزم التغيير لا يعني الإتفاق على المنطلق، أو على تفسير موحّد للأزمة الثقافية، وتالياً محاور التغيير بدرجة أولى.

ـ التغيير السياسي السلمي: وهو اتجاه يرى بأن تغيير السلطة يتم من داخلها، أي من خلال مؤسسات الدولة، وتحت قبة البرلمان باعتباره أحد الأقنية المهمة للتعبير عن المواقف، وربما أيضاً التغيير في طبيعة السلطة، ويعد السيد حسن المدرس رائداً بارزاً من رواد هذا النهج، وقد دفع حياته ثمناً لهذا الرهان، ثم تبلور في التحالف السياسي الفريد بين مصدّق وآية الله كاشاني، للعمل من أجل دفع الحكومة لتطبيق الدستور، ثم طوّر المهندس مهدي بازركان (أول رئيس وزراء لإيران بعد انتصار الثورة) في الستينات تجربة الجبهة الوطنية الإسلامية، بما يؤهّل عناصرها للتسلل والإنتشار في الجهاز الدولتي، والإنقضاض عليه من الداخل، وقد أعاد العمل بها بعد

انتصار الثورة، وزاد اهتمامه بها بعد تصفية التيار الليبرالي بشقيه العلماني والإسلامي من الحكومة الإسلامية الإيرانية.

ـ التغيير الثوري الجماهيري: نهج يرى انهدام السلطة على يد الجماهير، باعتبارها صاحبة الوزن الأكبر في موازين القوى الداخلية، والمحرّك الأول والأقوى لعجلة التغيير، ولكن تظل الجماهير بحاجة إلى قيادة العلماء والفقهاء، باعتبارهم مفاتيح الحراك الإجتماعي، والقادرين بفعل سلطانهم الروحي، حشد وتنظيم كل الطاقات في مقاومة السلطة، ثم الاتّكال عليها في تغيير اتجاه السلطة أو بناء سلطة بديلة، وقد انفرد الفقهاء الأصوليون بهذا النهج دون غيرهم، فبناء على التقليد المستحدث لعلاقة الفقيه/ المرجع، والجمهور/ المقلّدة، واستقرار العلاقة في دائرة المقدس، إكتسب الفقيه سلطة استثنائية نادرة، وهي منفذ واسع للجمهور، وتعززت هذه السلطة بعد سلسلة اختبارات أثبت عبرها الفقيه بأنه المؤهّل الأفضل للوصول إلى الجمهور، وصاحب المبادرة الأولى في امتلاك إرادة الجمهور وتوجيهه، ويتوقّف الأمر إذن على تموضع الفقيه في دائرة الأحداث، كما في: التنباك/ الميرزا الشيرازي، والحركة الدستورية/ الآخوند الخراساني، وحركة التأميم/ الكاشاني، ثم تتوّجت في الثورة الإسلامية الإيرانية بقيادة الفقيه الإمام الخميني.

وفي الواقع، بدأت مع حركة الإمام الخميني مفارقة تاريخية مفصليّة، كونه أول فقيه شيعي يتطابق أفقه السياسي مع حركته الإحتجاجية. بكلام آخر، هو أول فقيه شيعي يحمل مشروع دولة، ويسعى لتجسيده فعلياً. ونقطة تميّز هذا المشروع أنه ثوري في خطابه السياسي والديني، وثوري أيضاً في آلياته. لقد بدأ الإمام الخميني تنفيذ مشروعه بجرأة نادرة على أساس تقويض التدابير الفقهية السلطانية المرتهنة إلى النص الديني، وإرساء قاعدة

صلبة لمشروعية العمل السياسي، وإقامة السلطة[٢٣] في عصر الغيبة، التي يقيم السيد الخميني على أساسها أطروحته في ولاية الفقيه.

ومن دون استباق سياق البحث، فإن أحداث ٢٢ آذار ١٩٦٣ في ما عرف بانتفاضة خرداد، لم ترمّق المتبنى الفقهي السلطاني للسيد الخميني، فحتى تلك الفترة لم يعرف عنه ظاهراً سوى كونه رجل دين معارض تنحصر مطالبته في العودة إلى الإسلام واستقلال إيران وإشاعة الحريات العامة، وهي شعارات تبقى في حيز العمل السياسي الدعائي، بل يمكن القول أن الإمام الخميني حتى ذلك الوقت لم يتجاوز في تطلعه السياسي المهمة التي ناضل من أجلها أنصار المشروطة ومن بعدهم السيد حسن المدرس، فالإطاحة السياسية بالنظام القائم لم يكن بعد من أهداف السيد الخميني وإن كان يحمل تصوّرات أوّلية حول الحكومة الإسلامية وولاية الفقيه، بل الصحيح أنه كان يدعو إلى إشراك الفقيه في برلمان الشاه، حيث يقول: «ماذا سيحصل لو كان من بين ممثلي المجلس المعينين من قبل الشاه عدد من المجتهدين والعلماء العدول، أليس من الأفضل أن يضمّ مجلسنا أيضاً أفراداً من هذه الفئة بين صفوفه» ويقول أيضاً: «إن أولئك الذين لا يقبلون في الوقت الحاضر، هذا الأمر فإن هؤلاء الفقهاء أيضاً لم يعارضوا هذه التشكيلات الناقصة ولم يفكّروا في إضعاف أركان الحكومة»[٢٤].

والواقع، أن السيد الخميني لم يصل في ذلك الوقت إلى أطروحة الخلاص الممثلة في (ولاية الفقيه)، ويرد ذلك إلى كونه لم يبلغ حينذاك النصاب الكامل لحيازة مرتبة الإجتهاد، فكان السيد الخميني حينذاك يصنّف على طبقة حجج الإسلام، وهي طبقة تدنو رتبة (آية الله) التي تمنح، غالباً، لرجال الدين المؤهّلين لمقام المرجعية الدينية، وتمتد هذه المرحلة حتى نفيه من إيران حيث استطاع تعويض رتبته الحوزوية المتأخرة بنشاطه السياسي الفعّال ليحوز على رتبة (آية الله) من قبل آيات الله العظام في

إيران،.وتالياً تصييره مرجعاً لكبح جموح الشاه باعتقاله أو تصفيته جسدياً[٢٥].

ولكن مجرد قراءة عكسية لحركة التاريخ، نجد ثمة مدوّنة غير مرموقة لدى الإمام الخميني، بقيت في الظل حتى بعد انتصار الثورة الإسلامية الإيرانية، رغم تفاعلها في الوسط الحوزوي الإيراني، فلم يحظ كتاب (كشف الأسرار) الصادر بين عامي ١٩٤١ ـ ١٩٤٢ من شهرة ورواج كما حظيت به مصنفات أخرى مثل (الحكومة الإسلامية) و(البيع) و(الجهاد الأكبر)، وغيرها، في سياق التنقيب عن نظريته في الحكومة الإسلامية، فيما كان بوسع الباحث أن يجد في (كشف الأسرار) ما لا يجده في المدوّنات الأخرى.

والحال أن كتاب (كشف الأسرار) جاء كرد فعل على كتاب (أسرار هزار سالة) أي أسرار ألف عام للشيخ علي أكبر حكمي زادة (ابن آية الله الشيخ مهدي بايين شهري أحد مراجع التقليد في إيران في الربع الثاني من هذا القرن)، وطبع الكتاب عدة طبعات، قال فيه: «أولو الأمر والولاية على المسلمين غير متحققة إلا للأئمة عليهم السلام فقط»، وقال أيضاً: «أن الملوك، والخلفاء، والحكّام، ورؤساء الدولة ليسوا ولاة أمر وليس لهم ولاية على المسلمين»[٢٦]، والكتاب في الوقت الذي ينزع شرعية أي ولاية سلطانية لأي شخص مهما كانت صفته على شخص آخر باستثناء الأنبياء والأئمة عليهم السلام، يعتصم بمبدأ الإنتظار، وينادي في مضمره بالتوسل بالتقية.

فكتب الإمام الخميني ردّاً يشتمل على رؤيته في الحكومة الإسلامية والتصورات الأولية لأطروحة ولاية الفقيه المطلقة، متمثلاً مفهوم الأمة الإسلامية الواحدة، التي تتوثق عراها وتسمّ صيرورتها بانصهارها في إطار حكومة واحدة، ليتحقق أمر الله القاضي ببناء دولة إسلامية «إن الله أمر بهذا بناء كيان دولة إسلامية.. ولما كان الأمر شاملاً لكافة الأمة الإسلامية بأن

تطيع تلك الحكومة المعبّر عنها بـ(أولو الأمر) فلا بد من وجود حكومة واحدة لا غير»[٢٧].

وفي ظل هذه الحكومة، يضع السيد الخميني للفقيه مرتبة عليا لا تندرج في سلّم المناصب الحُكومية المتعارف عليها، بل يخرج الفقيه من النطاق البيروقراطي، وينحله صفة المشرف والمهيمن والضابط لتدابير السلطة وأجهزتها وتشريعاتها على نحو لا تخلّ فيه السلطة بالشريعة الإسلامية، تماماً كما جسّد السيّد الخميني ذلك عملياً بعد انتصار الثورة الإسلامية عام ١٩٧٨، حيث أصبح الإمام الخميني ولي الفقيه/ السلطة العليا النافذة على السلطات كافة «حينما نقول ولاية الفقيه لا نقصد أن يكون الفقيه رئيساً أو وزيراً أو قائداً عسكرياً، إنما نقصد بذلك إشرافه التام والنافذ على القوى التشريعية والتنفيذية للبلاد تحت إطار الدين الإسلامي»، ولكنه بغية تحاشي الوقوع في إشكالية السلطة الثيوقراطية التي تفضي إلى سيطرة المؤسسة الدينية على الدولة والإعتداء على اختصاصاتها، يفرّق الإمام الخميني بين حكومة الفقيه وولاية الفقيه[٢٨]، بما نصّه: «نحن لا نريد حكومة باسم فقيه، إنما نطالب بحكومة تتماشى مع قوانين الله تعالى.. ودستوره الحكيم الذي هو رحمة للعالمين، وهذا لا يتحقق إلا بوجود العلماء وأهل الدين»[٢٩]، ولذلك لا يمكن للشعب أو للبرلمان أو للسلطة التنفيذية أن يكونوا مصدراً للقانون، بل إن السلطة التشريعية سابقة على السلطة التنفيذية وأن دور الأخيرة يتمثّل في تنفيذ ما تمليه قوانين الله تعالى التي يصوغها الفقهاء في هيئة أحكام وتشريعات، وهذا ما يجعل الربط بين السلطتين التشريعية والتنفيذية حميمياً «يجب فرض قوة تنفيذية بعد القوة التشريعية.. ويجب الربط والإنسجام بين هاتين القوّتين وما دامت هاتان القوتان منفصلتين عن بعضهما فإنه من المستحيل الوصول إلى الهدف»[٣٠].

وبالرغم من تمثّل الإمام الخميني لمبدأ السلطات باعتباره أساس

الحكومة الإسلامية «إن أساس الحكومة الإسلامية السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية والسلطة القضائية وبيت مال المسلمين والجهاد في سبيل الله..»[٣١] إلا أن هذه السلطات تناور في هامش ضيق وفي النطاق التنفيذي المحض كونها تخضع للقانون الإلهي (= فتاوى الفقهاء)، بما يجعل دور الدولة الإسلامية مقتصراً على تطبيق الشريعة حصراً، وتشمل اجتهادات الفقيه الولي. فالدولة الإسلامية كما يوحي كتاب (كشف الأسرار) في جوهرها هي تجسيد مادي لعقل الفقيه، والنظام الضريبي مثالاً حيوياً في هذا المجال، كون هذا النظام ما زال يتصاعد بشأنه سجال فقهي ضاري[٣٢] دون إشارات بقرب تسوية الخلاف في مسألة الضرائب وصولاً إلى إجماع فقهاء الشيعة، فالإمام الخميني الذي ظلّ في حالة استذكار متواصل لمشروع الدولة الدينية كما تكشف مصنفاته وخطاباته قبل الثورة الإسلامية وبعدها، يسعى إلى إرساء أركان الدولة وترسيخها وإن أفضى أحياناً إلى تجاوز الملكية الفردية، فنجد في أسلمته للنظام الضريبي يمنح الدولة دفعاً معنوياً ورافداً مالياً بالغ الأهمية، وقد نجد في الوعي الفقهي الشيعي تفسيراً عقلياً لمثل هذا التدبير حين تدرج المسألة في سياق حماية الدولة الإسلامية لا حماية الملكية الفردية، أي الإنتقال من الخاص إلى العام أي حكم العقل برجحان المصلحة العامة على المصلحة الخاصة، ويمكن أن نجد في قاعدة (الأهم والمهم) ما ينهض دليلاً في هذا الصدد.

فالنظام الضريبي إذن يقصد به تأمين مصير الدولة، ولذلك يمنحها مناورة فعّالة في الحيز الضريبي (في النظام الإسلامي تتفرع الضرائب إلى فروع بعضها يفرض فرضاً، وبعضها يؤدّى ندباً واختياراً..الواجبة على قسمين: الضرائب السنويّة الدائمة وهي التي تؤخذ في حالة السلم وعند قيام الحروب والإنتفاضات. والثاني: الضرائب المؤقتة التي تؤخذ عند الضرورة، وهي غير محدّدة، وتفرض حينما ترى الحكومة الإسلامية عدم

كفايتها واعتمادها على الضرائب من القسم الأول ولأنّها ضرائب غير مباشرة فللحكومة الخيار لتحديد الكميّة التي تتطلّبها»(٣٣).

إن محاولة استجلاء جوهر رؤية الإمام الخميني في ضوء هذه القسمة الضريبية تتم مرتكزةً على رؤيته الشموليّة وتطلّعه الكبير في إقامة دولة كهدف نهائي وهو هدف رئيسي لكل فقهه السياسي.

يبقى قبل كل ذلك القول، أن من الصعب العثور على دراسات فقهية متخصصة للتحقق من إجرائية مفهوم ولاية الفقيه، وثبوتها، وشروط تكوينها، وآليات عملها، والمحدّدات التي تحكمها، وليس أمامنا سوى دراسة واحدة طرحت في الخمسينيات الميلادية، في دروس آية الله السيد محمد رضا الكلبيكاني على طلاّب الحوزة الدينية في قم ونشرت عام ١٩٦٣ تحت عنوان (الهداية إلى من له الولاية.. في ولاية الأب والجد والفقيه)، حصر فيها مناصب الفقيه في الحيز الديني على النحو التالي:

الأول: الإفتاء وبيان الأحكام الشرعية ليرجع إليه ويؤخذ منه وهذا مربوط بمسألة الإجتهاد والتقليد.

الثاني: القضاء ورفع الخصومة وقطع النزاع بالحكم على طبق الموازين الشرعية والقوانين المدنية الدينية، من الحقوق، والجزائية..

الثالث: ولاية التصرف في أموال الصغار، والسفهاء، والمجانين، وجمع شتاتهم وإصلاح أمورهم وتنظيم معاشهم بالمباشرة، أو بنصب القيم لهم، أو الإذن لغيره، وغير ذلك(٣٤).

ولم يأت الكلبيكاني في دروسه على ولاية الفقيه المطلقة، بل نجد نصّاً آخر ينفي فيه تلك الولاية، حين يتعرّض لولاية النبي وأوصيائه عليهم السلام، «وأقوى ما استدل به، وأصرح ما يعتمد عليه في المقام قوله تعالى: ﴿ٱلنَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٦] في الأمور الإعتبارية التي اعتبرها

العرف في عيشهم ونظم أمرهم وإدارة حياتهم، أو الأمور المدنيّة، التي لا بد منها في الحياة الإجتماعية المختصة بالطبيعة الإنسانية، أو الغالبة عليها ممّا يصلح دينهم ودنياهم، ولحفظ أمنهم وإيمانهم وأما كونه أولى بهم في الجزئيات المتعلقة بعموم الناس، فليس مورداً للبحث ولا ثمرة لنا فيه، للقطع بعدم ثبوت هذه الولاية للفقيه على كل حال، بل المقصود الأمور الإعتبارية الجعلية المختلفة باختلاف المعتبر والإعتبار، والآية في مقام إعطاء الولاية وجعلها للنبي على المؤمنين في سنخ تلك الأمور بحيث أن له ﷺ أن يزوّج صغيرة من شخص، ويبيع أموالها، ويشتري لها، وكذا الصغير والسفيه، ومن هو قاصر عن القيام بأمره، وتشخيص مصالحه، إما لنقص في عقله أو ضعف في رشده، بل وله ﷺ التصرّف في أموال الكبار ونفسهم فيما يثبت الولاية والجواز لهم من الشرع»[٣٥].

ويخلص الكلبيكاني إلى نفي الولاية المطلقة للفقيه «من الواضح المسلّم أنه ليس للفقيه ولاية تامة مطلقة، بحيث أن يتصرّف في أموال الرعيّة، ويجب على الناس إطاعته في كل ما يأمر وينهى مطلقاً»[٣٦]، دون إغفال كون الكلبيكاني يرى وجوب إقامة الدولة الإسلامية في عصر الغيبة وحصر حق تولّي رئاسة الدولة في الفقهاء لأنهم «القدر المتيقن من الأمة والرعيّة للرياسة والزعامة في الجملة» وقال أيضاً: «أن الفقيه هو المتيقّن من بين الطبقات لأن يكون حافظاً للنظم وجامعاً للشتات»[٣٧]، وقال أيضاً: «يحكم بثبوت الولاية للفقيه فيما يرتبط بسياسة الإجتماع وإدارة المجتمع إلا ما أخرجه الدليل مثل الجهاد للدعوة إلىٰ الإسلام لاختصاصه بالنبي والإمام أو المأذون الخاص منه عليه السلام»[٣٨]، وحصر الكلبيكاني رئاسة الدولة في الفقيه ليس تقريراً لولايته النصيّة، وإنما يرتكز هنا على إملاء عقلي يجيز له إنتاج قواعد معيارية يبني على أساسها المراتب الإجتماعية، ويضع الفقيه في أعلاها باعتباره مصدر الحقيقة الوحيد، وضابط الإجتماع،

والمؤهّل لتنظيم سلوك الأشخاص، وهذا الإملاء العقلي قد يضيء لنا الغموض في موقف الكلبيكاني من صلاة الجمعة، ففي الوقت الذي ينحل الفقيه ولاية سلطانية في عصر الغيبة يحرمه في سابقة فقهية جديدة لم يعهدها أنصار الولاية السلطانية للفقيه النيابة عن الإمام في إقامة صلاة الجمعة تعييناً أو تخييراً[٣٩].

وفيما كان البحث الفقهي السلطاني يتنامى في الحوزات الإيرانية كانت الحوزة العلمية في النجف قد أجمعت أمرها على الولاية الجزئيّة للفقيه، حتى وصول السيد الخميني إليها، بعد انتكاسة إنتفاضة خرداد بصورة مأساوية، وصدور قرار بنفي السيد الخميني إلى تركيا في يونيو عام ١٩٦٤، ثم نفيه ثانية إلى العراق في أبريل ١٩٦٥ واستقراره في النجف الأشرف، حيث بدأ من جامع الشيخ الأنصاري يؤسّس للإسلام الشمولي (بمكونه السياسي الغالب) وللبنى النظرية لولاية الفقيه، وهنا المفارقة أن تشهد النجف أكبر سجال فقهي في تاريخها الحديث، منذ تحوّلت النجف إلى حصن منيع لولاية الفقيه الجزئية.

والإمام الخميني في سعيه الحثيث نحو بناء الدولة الدينية المرتكزة إلى أطروحة ولاية الفقيه، يصعب حبسه في قائمة الفقهاء بالمعنى الحرفي، لا لكونه فاقداً لملكة استنباط الأحكام الشرعية (الإجتهاد)، وإنّما لأن الفقه كما تشي تجربة الإمام الخميني مدخل موضوعي لتوجيه الجماهير، وممارسة الإصلاح الإجتماعي، والتغيير السياسي ولذلك فالسيد الخميني أقرب إلى المصلح منه إلى الفقيه، سيما وأن عنايته بالفقه تتفاوت في الأهمية هبوطاً وصعوداً بقربها من مشروعه السياسي التغييري، المعبّر عنه بولاية الفقيه المطلقة، وكان اعتيادياً نحل الفقيه صفة النائب عن الإمام المعصوم في الجمعة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإقامة الحدود[٤٠].

وبلِحاظ السياق التاريخي للفقه السلطاني الشيعي، يمكن القول بأن ما يميّز أطروحة ولاية الفقيه المطلقة عند الإمام الخميني، والذي بدأ بالترويج لها في محاضرات عامة في النصف الثاني من عام ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م، أنها جاءت أطروحة فقهية احتجاجية، عقلية، ومستقلة، وتستهدف التنظير للدولة الإسلامية المنشودة، وهدم التراث الإنتظاري، وهكذا دحض متبنيات دعاة نظرية ولاية الفقيه الجزئية في معقلها. ففيما خاض المتنورون الإيرانيون (الشيخ مرتضى مطهري، د. علي شريعتي، والشيخ محمد فتح..)، معركة مفتوحة مع رجال الدين المحافظين في إيران، فتح السيد الخميني معركة أخرى في أكبر معقل للخط التقليدي، وقرّر الإنتصار لأطروحة ولاية الفقيه المطلقة ورفد الخط المرجعي الإحتجاجي بمفاهيم جديدة في الفقه الشيعي السلطاني، فوجّه سهامه لمعاقل الخط التقليدي وتحصيناته، وبدأ بتقويض مفهومي التقية والانتظار»(٤١).

لقد صاغ الإمام الخميني على بنى نقد العقل الإنتظاري الغيبوي، وأسس الخط الفقهي التجزيئي مفهوم ولاية الفقيه تأسيساً على الدليل العقلي، وقال «قد ثبت بضرورة الشرع والعقل: أن ما كان ضرورياً أيام الرسول ﷺ وفي عهد الإمام أمير المؤمنين عليه السلام من وجود الحكومة لا يزال ضرورياً إلى يومنا هذا) وهذا يفرض واجب تشكيل الحكومة على الناس».

وخاطب دعاة (تحريم الدولة في عصر الغيبة) قائلاً: «لتوضيح ذلك أتوجّه إليكم بالسؤال التالي: قد مرّ على الغيبة الكبرى لإمامنا المهدي أكثر من ألف عام، وقد تمرّ ألوف السنين قبل أن تقتضي المصلحة قدوم الإمام المنتظر، وفي طول هذه المدة المديدة هل تبقى أحكام الإسلام معطّلة؟.. يعمل الناس خلالها ما يشاؤون؟ ألا يلزم من ذلك الهرج والمرج؟.. وهل

حدّد الله عمر الشريعة بمائتي عام؟.. هل ينبغي أن يخسر الإسلام بعد الغيبة الصغرى كل شيء»[٤٢].

لقد سعى الإمام الخميني في أطروحة ولاية الفقيه إلى تحقيق الربط بين الفقه العبادي والفقه الدستوري الخاص بالدولة، بما نصّه «لا تقولوا ندع إقامة الحدود والدفاع عن الثغور وجمع حقوق الفقراء حتى ظهور الحجةّ (الإمام المهدي) فهلاّ تركتم الصلاة بانتظار الحجّة؟»[٤٣].

وطوّر بحث ولاية الفقيه في كتابه (البيع) (في الأصل محاضرات نشرت عام ١٩٦٩م) وأمدّه بتصوّرات واستدلالات عقليّة مستفيضة، وأبعاداً واسعة، وثبّت فيه مفهوماً متقدّماً للإسلام الذي هو حسب السيد الخميني في المؤدّى النهائي ليس شيئاً آخر إلا إقامة الدولة، بما نصّه «إن الإسلام هو الحكومة بشؤونها والأحكام قوانين الإسلام، وهي شأن من شؤونها بل الأحكام مطلوبات بالعرض، وأمور آلية لإجرائها وبسط العدالة»[٤٤].

وما ينبغي الإشارة إليه هنا، أن وعي الإمام الخميني للدولة الإسلامية مؤسس على رؤيته الشاملة للدين الإسلامي، فالإسلام كما يراه «دين، خلافاً للمذاهب والأديان غير التوحيدية، يتدخّل في جميع الشؤون الفردية والاجتماعية والمادية والمعنوية والثقافية والسياسية والاقتصادية والعسكرية، ويشرف عليها. ولم يهمل أية ملاحظة، ولو كانت بسيطة لها دور في تربية الإنسان والمجتمع وتقدّمهما المادي والمعنوي، وقد حذّر من الموانع والمشكلات التي تقف في طريق تكامل المجتمع وسعى إلى إزالتها»[٤٥].

ويشرح الإمام الخميني هذا الأمر بشيء من التفصيل والإستدلال، في وصيته بما نصّه: «تدل ماهية قوانين الإسلام وطبيعتها على أنها شرعت لتأسيس الدولة وإدارة المجتمع سياسياً واقتصادياً وثقافياً، ويدل على ذلك:

أولاً: تنوع القوانين والأحكام التي توفر مستلزمات نظام اجتماعي متكامل، بدءاً بالأحكام والمقررات الحقوقية المباشرة مع الجيران والأولاد والعشيرة والقوم.. والأحكام الخاصة بالحياة الزوجية، مروراً بالقوانين المتعلقة بالحرب والسلام والتواصل مع سائر الشعوب، وانتهاء بالقوانين الجنائية وفي حقل التجارة وفي الصناعة والزراعة.. فجميع هذه الأمور لها حكم وقانون، يربي الإنسان.. وهو يشير بوضوح إلى أي حد يهتم الإسلام بالحكومة والعلاقات السياسية والاقتصادية للمجتمع.

ثانياً: إذا أمعنا النظر في أحكام الشرع، وماهيتها، وطبيعتها، أدركنا أن العمل بذلك وتطبيقه يستلزم تشكيل الحكومة ومن غير تأسيس جهاز واسع وعظيم للإدارة والتنفيذ، لا يمكن أداء التكليف بالعمل بالأحكام الإلهية».

من جهة ثانية، يميّز الإمام الخميني في أطروحته بين شكل السلطة في الإسلام والأشكال السلطوية القائمة، فهو يؤسّس أبنية نظرية جديدة للحكومة الإسلامية تشكّل في النهاية شبه قطيعة مع:

أولاً: المتخيل السياسي الشيعي المستوحى من تراث الغيبة والإنتظار، فعلى الضد من رأي فقهاء القرن الرابع والخامس الهجري القاضي بتحريم دولة غير المعصوم، يفتي الإمام الخميني إستناداً على محاجّة عقلية متقنة ورصينة بوجوب إقامتها بل ويضعها في مرتبة واحدة مع الإمامة النصيّة، ويقول: «ما هو دليل الإمامة بعينه دليل على لزوم الحكومة بعد غيبة ولي الأمر عجل الله تعالى فرجه الشريف، سيما في هذه السنين المتمادية ولعلها تطول والعياذ بالله إلى آلاف السنين والعلم عند الله»[٤٦].

ثانياً: تجربة النضال السياسي الشيعي في الربع الأخير من القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين باعتبارها تمثّل حينذاك ذروة المخيال السياسي الشيعي، ولهذا نجد السيد الخميني ينطلق في تأسيسه لنظرية الحكومة

الإسلامية بالعودة إلى مسألة المشروطة والمستبدّة لكونها من أكبر المعارك الفقهية والسياسية الشيعية المعاصرة والتي انشعب على بناها الخط الأصولي، إذ في اللحظة التي يقوّض متبنيات الفريقين (أنصار المشروطة وأنصار المستبدة) يشق خطاً جديداً يرسي من خلاله مفهوم الحكومة الإلهية أو ولاية الفقيه المطلقة بما نصّه «فالإسلام أسّس حكومة لا على نهج الإستبداد المحكم فيه رأي الفرد وميوله النفسية على المجتمع ولا على نهج المشروطة أو الجمهورية المؤسسة على القوانين البشرية التي تفرض تحكّم آراء جماعة من البشر على المجتمع، بل حكومة تستوحي وتستمد في جميع مجالاتها من القانون الإلهي. وليس لأحد من الولاة الإستبداد برأيه، بل جميع ما يجري في الحكومة وشؤونها ولوازمها لا بد وأن يكون على طبق القانون الإلهي حتى الطاعة لولاة الأمر»، فالحكومة الإسلامية في نظر السيد الخميني هي (حكومة القانون الإلهي)، المتحقّقة بشرطين: العلم بالقانون والعدالة، واستطراداً فالحكومة في فكره ليست نتاجاً إجتماعياً أو ظاهرة بشرية، وإنما «الحكومة الإسلامية ظاهرة إلهية يؤمّن العلم بها، سعادة أبنائها في الدنيا والآخرة بأفضل وجه»(٤٧).

ثالثاً: الفكر السياسي الحديث، فالسيد الخميني يبني أطروحته في الدولة الإسلامية (= ولاية الفقيه) على لغة تقليدية تقترب من لغة التعليم الديني المدرسي، والمحاجّات العقلية الإسلامية، وسوف تبقى هذه اللغة حيّة وحاضرة في أغلب خطابات السيد الخميني ومصنفاته، وقد توحي مصنفاته في الحكومة الإسلامية بأن معركته الحقيقية مع الداخل، أي مع رجال الحوزة وفقهاء الشيعة المتمسكين بخيار (الانتظار).

وفي حقيقة الأمر، أعاد السيد الخميني إحياء طائفة كبيرة من المفاهيم الدينية القرآنية والنبوية في خطابه السياسي الثوري، التي كان قسم منها حجر الزاوية في البناء العقيدي للدولة، وسنجد في مفاهيم (الإستكبار،

الإستضعاف، الشهادة، الأمة الإسلامية، حزب الله، حزب الشيطان، الشورى، الإيثار، الظلم، المظلومين، العدل، الزهد، الصبر، الدنيا، الآخر، الجنة، النار، العقاب، الثواب، الإحسان)، رغم كونها مفاهيم على أساس الإسلام، وتالياً توحيد الأمة كشرط أساسي لنجاح مشروع الدولة.

وهكذا تمّ تدشين عقيدة الدولة، وليس من المبالغة القول، بأن السيد الخميني لم يقم مشروعه السياسي من خلال فلسفات سياسية حديثة، أو متبنيات الفكر السياسي الحديث، وربما سيذهل الخطاب السياسي للسيد الخميني الكثير من الباحثين، لكونه لم يقتف أثر معاصريه في التوفيق بين مفاهيم إسلامية محدّدة في الحكم والإدارة والمفاهيم السياسية الغربية.. كما هي سيرة المنظّرين والحزبيين الإسلاميين.

ويجب من أجل معرفة سر إهمال الخميني لتمثل الفكر السياسي الحديث، التمييز بين نظرتين تاريخيتين في الفكر السياسي الشيعي:

الأولى: نظرة الجيل الأول إلى الإمامة التي أحيلت عثرة في طريق تفكير هذا الجيل، واستعملت كمبرر لاعتزال السلطة ونفي مشروعيتها، وتالياً الاعتصام بمبدأ التقية والانتظار.

الثانية: نظرة الجيل المتأخر، الذي وجد في الإمامة الشيعية مخرجاً أمثل لأزمة الفكر السياسي الإسلامي، فاشتق هذا الجيل من الإمامة مفهوم القيادة الإسلامية التي تملي شروطاً خاصة في الحكم، كما تجسّد دينامية فعّالة يمكن أن تطوّر بنى خاصة بعالم الأفكار والتقاليد السياسية التنظيمية، وتالياً فهي ـ أي الإمامة ـ أمّدت السيد الخميني بقدرة كبيرة ومن موقعه كفقيه على اشتقاق نظرية فرعية من الإمامة، ممثلة في ولاية الفقيه.

ففي تصوير عقلي متقن، يقول الإمام الخميني: «فكون الفقيه حصناً

للإسلام كحصن سور المدينة لا معنى له إلا كونه والياً له ما لرسول الله وللأئمة من الولاية على جميع الأمور السلطانية.. فكما لا تقوم الرعية إلا بالجنود فكذلك لا يقوم الإسلام إلا بالفقهاء الذين هم حصون الإسلام وقيام الإسلام هو إجراء جميع أحكامه ولا يمكن إلا بالوالي الذي هو حصن.. فالفقهاء أمناء الرسل وحصون الإسلام لهذه الخصوصية وغيرها، وهو عبارة عن الولاية المطلقة»[٤٨].

وتأسيساً على هذا التصوير العقلي، فإن «الاعتقاد بضرورة تشكيل الحكومة وتأسيس الجهاز التنفيذي والإداري، جزء من (الولاية) مثلما أن النضال والسعي من أجل ذلك جزء من الاعتقاد بالولاية، فلا بد لنا نحن الذين نؤمن بالولاية بأن الرسول الأعظم قد عيّن خليفة بأمر من الله سبحانه، وعيّن ولي أمر المسلمين من الاعتقاد بضرورة تشكيل الحكومة.. أن السعي والمجاهدة لتشكيل الحكومة الإسلامية من مستلزمان الاعتقاد بالولاية».

ويكتمل تأطير الحكومة الإسلامية كما يصوغها الإمام الخميني، في ولاية الفقيه الحائز على صلاحيات مطلقة بالتماثل مع ولاية النبي والإمام «إذا نهض بأمر تشكيل الحكومة فقيه عالم عادل فإنه يلي من أمر المجتمع ما كان يليه النبي ﷺ منهم، ووجب على الناس أن يسمعوا له ويطيعوا، ويملك هذا الحاكم من أمر الإدارة والرعاية والسياسية ما كان يملكه الرسول ﷺ وأمير المؤمنين على ما يمتاز به الرسول والإمام من فضائل ومناقب خاصة..»[٤٩]، وسجّل هذا الرأي في أغلب الكتابات والخطابات والمراسلات في الشأن نفسه الصادرة في مرحلة السبعينات والثمانينات.

وهكذا، تمثل ولاية الفقيه المطلقة عند الإمام الخميني، والتي تنسخ ما قبلها من طروحات سلطانية، ذروة الفكر السياسي الشيعي المعاصر، والتي تقعّدت في الأطروحة الفقهية المؤصلة والموسعة التي قدّمها آية الله الشيخ

حسين علي المنتظري في النصف الثاني من الثمانينات في هيئة محاضرات اعتمد فيها الاستدلال النقلي والعقلي وجمعت في كتاب تحت عنوان (دراسات في ولاية الفقيه أو فقه الدولة الإسلامية) في عدة مجلدات.

وعلى ضوء هذا الاشتقاق، يؤسس الإمام الخميني في ظل المكون السياسي النظري الافتراضي للإسلام/ دولة، لموقع الفقيه كأعلى قمة في الهرم السياسي، الذي يرقى وظيفياً إلى رتبة الإمام في عصر الغيبة، لكون الفقيه حائزاً على شروط القيادة بمعايير المدرسة الشيعية، التي تفترض في القائد تحدّره من المراتب العليا للمؤسسة الدينية، أي بكلام آخر، تصبح السلطة في عصر الغيبة امتيازاً خاصاً بالفقيه بوصفه المكافئ الوظيفي للإمام.

إن الأفكار السياسية الثورية والتجديدية التي قدّمها الإمام الخميني تمثّل، بلا ريب، قطعاً مع السياق التاريخي واللاهوتي والفقه السياسي الشيعي. فالأيديولوجية الثورية التي قدّمها الإمام الخميني قوّضت وغمرت الرؤية التقليدية للتشيّع المستقيل لجهة إعادة بناء التشيع على الميراث الثوري لكربلاء، الذي جرى تثميره لعزل ثقافة المهادنة والسكون التي سبغت التشيّع تاريخياً.

لقد أعاد الإمام الخميني تفسير الموروث الفقهي واللاهوتي الشيعي لجهة صوغ نظرية دولة. وكان انشغاله مقتصراً، بصورة رئيسية، على تطوير دور الفقهاء بموازاة الوعي الشيعي العام بغيبة الإمام المهدي. وكما أسلفنا، فإن النظرة التقليدية في الفقه السياسي الشيعي منذ القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، تقوم على أن أجزاء من الشريعة (الجهاد، صلاة الجمعة، الحدود، الأموال) هي امتيازات للإمام المعصوم، وستبقى معطّلة حتى ظهوره. ومن الواضح، أن هذه الأجزاء تمثّل مكوّنات الحكم السياسي الإسلامي. هذه الأجزاء، كما تظهّرت في الروايات الشيعية، غير منفصلة

بحال عن الإمامة الشيعية.. في الواقع تمثّل هذه الأجزاء العمود الفقري في الإمامة.

على الضد، فإن الإمام الخميني، مستخدماً كامل مهارته الفقهية والنفسية، تحدّى الرؤية الشيعية التقليدية السائدة، ووجّه هجومه ضد سطوة مبدأي (التقية) و(الإنتظار)، وعدّهما المعوّق الرئيس لتقدّم الشيعة. وقال بأن غيبة الإمام المهدي لا تعني تعطيل الأحكام الإسلامية، لأن تطبيق الشريعة لم يحدّ فحسب بمائتي عام. وإذا كان لابد من تطبيق الشريعة، فمن الضروري وجود أولئك الرجال الذين يضطّلعون بالمهمة تلك.

من أهم التغييرات التي قام بها الإمام الخميني هو إعادة تفسير مفهوم الغيبة، وقال بأن ظهور الإمام المهدي يتوقّف على (عودة المسلمين إلى الإسلام، وإقامة مجتمع العدل..)[٥٠]. إن تفسيراً ثورياً مثل هذا جرى تثميره في تعبئة كل الإمكانيات المتاحة وإضفاء سبغة شرعية على ولاية الفقيه المطلقة.

إن مقاربة الإمام الخميني للطعن في المفهوم السائد حول الغيبة، وتالياً إرساء أسس ولاية الفقيه المطلقة، تقوم، بدرجة أساسية، على الطبيعة الشمولية للإسلام. الإسلام، بحسب الإمام الخميني، ليس مؤلّفاً من تعاليم أخلاقية وعقدية فحسب، ولكنّه، في الجوهر «حكومة تنظّم الشؤون المختلفة للمجتمع، وأن الشريعة جزء منها»[٥١]. وفق هذه الرؤية، فإن التعاليم الإسلامية لا يمكن وضعها موضع التنفيذ دون تشكيل حكومة عادلة[٥٢].

قد تبدو الحاجة هنا إلى تسليط بعض الضوء على مفهوم (أصالة الضعف والخطيئة في الإنسان) كما عبّر عنه إم. زونيس، ودي. برومبيرغ في كتابهما عن فكر الإمام الخميني. حول هذا المفهوم، يقول الكاتبان أن الشخص العادي بالمقارنة مع النبي والإمام واستطراداً مع الفقهاء ـ

المجتهدين، هو ضعيف، واهن، عرضة للوقوع في إغراءات الشيطان[٥٣]. وفي سبيل تنشئة وتعميم الفضائل والقيم الصالحة، فإن الأشخاص العاديين لا بدّ لهم من شخص متقشف، زاهد، ورع، عالم. يرى حميد عنايت بأن جور الإنسان وعصمة الإمام هما وجهان لعملة شيعية واحدة[٥٤]. وبتطبيق إطروحة الإمام الخميني، فإن الفقيه كوارث شرعي للإمام المعصوم، هو التجسيد الحقيقي للمثل الإنسانية في الإسلام.

وبالرغم من الربط الخاطىء بين جور الإنسان وعصمة الإمام، بوصفها جزءاً جوهرياً من التشيّع (ومن بنية الإمامة على وجه الخصوص)، فإن من الضروري الإشارة إلى أن مفهوم الإمام الخميني يشتمل على ثلاث عناصر رئيسية: التشيّع، بالتشديد على الحاجة للإمام لتحقيق مُثُل الإسلام[٥٥]، الصوفيّة (كما تجسّدت في كتابات إبن عربي: الحاجة إلى العزوف/ الإنسحاب عن الحياة المادية والتخلّص من الآثام الناجمة عن الإختلاط مع الأشخاص العاديين[٥٦]، الفلسفة، كما ظهّرها أرسطو وافلاطون عبر الفارابي (٨٧٠. ٩٥٠)، وإبن سينا (٩٨٠. ١٠٣٧)، والذين ربطوا بين السياسة، والفلسفة، والأخلاق، ودعوا إلى الحاجة إلى حاكم رشيد يحمل صفات: الحكمة، والشجاعة، والزهد، والعدالة[٥٧]. في المحصّلة، فإن إدماج التعاليم الصوفية والرؤى الفلسفية المؤسسة على التفسيرات العرفانية الشيعية، فإن الزهد أصبح، تدريجاً، شرطاً رئيساً في الفقه الشيعي[٥٨].

وكنتيجة، فإن المزج بين التقاليد الشيعية، والتعاليم الصوفية، والرؤى الهيلينية (اليونانية)، فإن الإمام الخميني يقيم نظريته بحثاً عن مشروعية دينية وعقلانية/ إنسيّة. وقد سعى إلى تثمير التوجّهات تلك لجهة تعزيز مناظرته (كما تعكسها كتاباته ومحاضراته)، حول دور الفقيه الذي يحوز، كما النبي والإمام المعصوم، على مواصفات روحية تؤهّله لقيادة الأشخاص الآثمين والخطّائين إلى الصراط المستقيم[٥٩].

لقد طوّر الإمام الخميني مناقشة الشيخ مرتضى الأنصاري في مسألة حق الفقيه في ولاية التصرّف «وأنتج نسخة متطرّفة وغير متقنة نسبياً»[٦٠]. ولكن الأنصاري الذي ينظر إليه علماء الأصول كونه رائد المرحلة الثالثة في حركة الإجتهاد الشيعي، قدّم العنصر التشريعي لنظرية ولاية الفقيه كما صاغها الإمام الخميني. وقد يكون الأنصاري أول فقيه عرّف (القيادة المتمركزة في النظام التعددي للتعليم الشيعي والولاية الرعوية)[٦١]. وضع تقليد المجتهد من قبل الأفراد في سياق فقهي، وقال بأن العبادات التي لا تقوم على تقليد المجتهد تعتبر باطلة[٦٢].

اكتسب الرأي الفقهي لدى الأنصاري معنى دينياً متعالياً وحثّ السيد محمد كاظم اليزدي على إنزاله منزلة الفتوى الملزمة، وبدورها حظيت الفتوى بقبول واسع وسط الفقهاء الأصوليين الشيعة. وبذلك، يكون الإمام الخميني قد أمسك بسلاحين فاعلين: الأول الفتوى الموجبة لتقليد المجتهد، والآخر نظرية ولاية الفقيه كما صاغها الشيخ النراقي في (عوائد الأيام). ومن الضروري الإشارة إلى أن الأمام الخميني لم يقتصر على التعريف الكلاسيكي للمجتهد، أي الشخص الذي يمتلك رتبة علمية عالية في العلم الديني والعدل بمعناه الفقهي والديني[٦٣]. إن تأكيد البعد السياسي، فإن الإجتهاد، بحسب رؤية الإمام الخميني، ليس فقط ملكة إستنباط الأحكام في قضايا دينية محض، ولكنّه، وعلى نطاق واسع، القدرة على تقديم رؤى حكيمة وناضجة في القضايا الإجتماعية، والإقتصادية، والسياسية المعاصرة. مثل هذا التعريف المتطوّر جرى توظيفه ليخدم قرار تعيين نائب بديل عن الإمام الخميني أيضاً، أي السيد علي الخامنئي، الذي لم يكن بالإمكان إخضاع قيادته الدينية والسياسية للمعايير الفقهية التقليدية المعمول بها في الحوزات الشيعية.

أطروحة الإمام الخميني في الحكومة الإسلامية تجاوزت الرؤى النمطية

الشيعية الموروثة، بما في ذلك واجبات الجماعة الشيعية في عصر الغيبة. وتطرّق عدد من الباحثين مثل سامي زبيدة وإرفند إبراهيميان إلى تأثير الفكر السياسي الحديث على إطروحة الإمام الخميني في الدولة الإسلامية. وكرّس زبيدة إهتماماً خاصاً لدراسة إطروحة الإمام الخميني في الحكم. ولحظ بأنه بالرغم من أن هذه الإطروحة «مبنيّة من مفردات الخطابات والمرجعيات الشيعية»، ولكنها في جوهرها «مؤسسة على طروحات الدولة والأمة الحديثة وبالخصوص على الفكرة الحديثة للأشكال الحديثة للعمل والتعبئة السياسية الشعبية..»، وتوصّل إلى أن الإمام الخميني أدمج مفهوماً أوروبياً في معجمه السياسي وهو «الجمهورية»، وهو شكل للحكومة لم يكن متصوّراً على الإطلاق في التاريخ الإسلامي[٦٤]، وخلص إلى أن عقيدة الإمام الخميني في الحكومة، أي ولاية الفقيه، تمثّل انتقالاً راديكالياً من التيار العام للفكر السياسي الإسلامي السنّي والشيعي على السواء، والذي قبل، بحسب زبيدة، (فرضية الحكم من قبل الأمراء)[٦٥]. على أية حال، إطروحة كهذه إرتبطت فحسب بالعقيدة السياسية السنيّة، فيما تمسّك الشيعة بالعقيدة الإماميّة.

مفهوم سياسي حديث آخر استعاره الإمام الخميني كان الفصل بين السلطات، والذي يعتبر واحدة من الأفكار الخلاّقة في الفكر السياسي الحديث والذي اندغم في نظرية الدولة الإسلامية لدى الإمام الخميني[٦٦]. على أية حال، وحده الإمام الخميني الذي كان يمتلك جدارة التفكير في تاسيس حكومة إسلامية تحت ولاية الفقيه. فقد عارض فقهاء الثورة الدستورية عام ١٩٠٦، وقال بأن الحكومة الإسلامية ليست قائمة على الإستبداد، حيث تتحكّم آراء ورغبات فرد بالمجتمع، وليست قائمة على الدستوريّة (المشروطة)، أو الجمهورية المؤسسة على قوانين بشرية، حيث

تهيمن آراء مجموعة على المجتمع، ولكنها حكومة تسعى لطلب العون والإلهام في كل المجالات من القانون الإلهي(٦٧).

وكما أسلفنا، فإن الإمام الخميني أقام نظريته في الحكم الإسلامي على تطوير جوانب وموضوعات محدّدة في الميراث الشيعي. الجانب اللافت في الفقه الشيعي كان الإجتهاد والناتج عن هيمنة علماء الأصول في المجال العام. وهذا الإنتصار اللافت تعزّز من خلال ولاية الفقيه، والتي ترفع بحسب الإمام الخميني من مقام العلماء بوصفهم ورثة وخلفاء الإمام المعصوم، الذين ينفردون بمصدر المشروعية. ولذلك، في غياب الإمام، فإن المجتمع بتمامه، ينقسم من الناحية التشريعية والدينية إلى مجتهدين ومقلّدين.

إن التحوّل المفاجىء في التفكير السياسي لدى الامام الخميني لناحية تأسيس حكومة إسلامية كان، بالنسبة لجمهرة من الباحثين، يعتبر قضية خلافية. وبحسب توقّعات إرفند إبراهيميان، فإن جذور الأفكار الجديدة لدى السيد الخميني تعود إلى تأثيرات التيولوجيين الشيعة في النجف، ويذكر مثالاً على ذلك السيد محمد باقر الصدر، وطلبة السيد الخميني من الشباب الإيرانيين، والعضو السابق في حزب تودة الشيوعي الكاتب جلال آل أحمد(٦٨). إلا أن ثمة ثغرات كبرى في مثل هذا التحليل، إذ تبدو طبيعة المشهد النجفي في فترة الإمام الخميني ضبابية، إن لم تكن غائبة، لدى إبراهيميان.

فيما يرتبط بتأثيرات علماء النجف على التفكير السياسي لدى الإمام الخميني، يسترعي الإقتراب إلى طبيعة العلاقات التي تربط السيد الخميني بعلماء النجف، حيث لم يكن، حينذاك، على وفاق مع أنماط تفكير واتجاهات العمل لدى طبقة علماء الدين في النجف، وينسحب ذلك على

علاقة الإمام الخميني بالسيد محمد باقر الصدر بوجه خاص، وعلى علماء النجف عموماً، كما يؤكّد ذلك قياديون بارزون في حزب الدعوة الإسلامية.

من جهة أخرى، لم يكن لدى علماء النجف في تلك المرحلة تصوّرات مكتملة أو رؤية معلنة حول الدولة الإسلامية. والسبب في ذلك أن حزب الدعوة كان منغمساً في المرحلة الأولى ضمن استراتيجية التغيير المؤلّفة من أربعة مراحل تبدأ بنشر وتعميم الثقافة الإسلامية. بكلمات أخرى، أن التغيير السياسي لم يكن، حتى ذلك الوقت، جزءً من أجندة الحزب، وعليه فليس هناك عالم دين نجفي قدّم إطروحة حول الدولة الإسلامية. بل إن حزب الدعوة لم تكن لديه حين تأسيسه ما يمكن اعتبارها (إطروحة واضحة حول الحكومة الإسلامية في زمن الغيبة، كيفيتها، وشكلها) حسب السيد مهدي الحكيم، أحد الآباء المؤسسين لحزب الدعوة. بل حتى رسالة الشيخ النائيني (تنبيه الأمة وتنزيه الملة) رغم شهرتها لم تكن معروفة في الوسط الحوزوي النجفي، كما تكشف كلمات الحكيم نفسه في مذكراته.

نعم، وردت في مذكرات السيد مهدي الحكيم مقتطفات قد تشير إلى جداليات أوليّة حول الحكومة الإسلامية منها أنه سأل والده المرجع الحكيم عن رأيه في الحكومة الإسلامية، يقول السيد مهدي الحكيم فكان يرى (وجوب قيام الحكومة الإسلامية مع التمكّن وأن صلاحيات الحاكم في حدود حفظ المصالح العامة وحفظ حقوق الناس)[٦٩]. وذكر أيضاً ما دار في لقائه مع السيد الصدر في بيته وعرض عليه الإنضمام لحزب الدعوة (فوافق عليه من دون ممانعة أو تردد، وكتب في ذلك الوقت رسالة يبرهن فيها على جواز بل وجوب قيام الحكومة الإسلامية في زمن الغيبة، وذلك من خلال آية الشورى)[٧٠]. وهنا تبدو المفارقة واضحة بين مقاربة الإمام الخميني لموضوعة الحكومة الإسلامية ومقاربة السيد الصدر، الذي تخلى في وقت لاحق عن اطروحته، بعد أن بدا له رأيٌ آخر في تفسير آية

الشورى، وعاد بعد خروجه من حزب الدعوة في نهاية الخمسينيات إلى تبني الرأي التقليدي الشيعي القائل بانتظار خروج الامام المهدي.

على الضد من فرضية إبراهيميان، فإن السيد الصدر خضع تحت تأثير إطروحة السيد الخميني في ولاية الفقيه ودفعه لاحقاً إلى اعتناق الإطروحة والتوسّع في أبعادها بعد أن بدت ملامح انتصار الثورة الإسلامية في إيران سنة ١٩٧٨، وقدّم بعد ذلك لمحات فقهية في الدستور الإسلامي من زوايا متعدّدة.

أما عن دور طلبة السيد الخميني، فإن من الصعب النظر اليه بوصفه محورياً، على قاعدة أن أعمالهم لم تكشف عن اهتمامات مباشرة بموضوعة الحكومة الإسلاميّة. يمكن المجادلة بأن العناصر الشيوعية التي كانت تحيط بالإمام الخميني في تلك الفترة ساهمت إلى حد ما في تطوير بعض الأفكار السياسية وخصوصاً بعد السبعينيات من القرن العشرين، في ضوء استخدام الإمام الخميني لبعض المصطلحات ذات دلالات إيديولوجية محدّدة مثل (طبقات)، و(الشعب)، و(الجماهير) وغيرها، والتي قد تخضع للمجادلة المضادة أيضاً.

تقويم:

ورغم ما يقال عن أن ولاية الفقيه كانت تمثل الترجمة الشيعية للدولة الإسلامية، فإن خلف الكثافة الإعلامية التي حظيت بها أطروحة ولاية الفقيه، يرتسم طيف واسع من الفقهاء المناهضين لكلية ما جاء في النظرية، فسلاسل الفقهاء الممتدة من القرن الرابع الهجري إلى القرن العشرين ليست على صلة بالنظرية سوى بعض الحلقات الضعيفة، وأن مجرد نظرة خاطفة في تصنيفات مراجع القرنين الماضيين تنبئ بصورة جازمة عن مجهولية الأطروحة، فلم يتعرض فقهاء الحركة الدستورية في إيران: النائيني،

والآخوند، والمازندراني، وعبد الله بهباني، وسيد محمد طباطبائي، والشيخ إسماعيل محلاتي، وغيرهم لولاية الفقيه المطلقة من رأس، رغم انخراطهم شبه التام في الشأن السياسي، بل أكّدوا كما أسلفنا على الحكومة البرلمانية، ومن جهة أخرى لم يتفق فقهاء ومراجع القرن العشرين على هذه السعة من الولاية، ونذكر هنا: السيد أبو الحسن الأصفهاني، والسيد كاظم اليزدي، وآغا ضياء عراقي، والسيد محمود الشاهرودي، والشيخ مرتضى آل ياسين، والشيخ محمد حسين كاشف الغطاء، والسيد هادي الميلاني، والسيد أحمد الخونساري، والسيد محسن الحكيم، والسيد كاظم شريعتمداري، والسيد الكلبيكاني والسيد شهاب الدين المرعشي النجفي، والسيد حسين الطباطبائي القمي، والسيد محمد الروحاني، والسيد عبد الأعلى السبزواري، والسيد علي السيستاني.. فليس من هؤلاء من يرى الأخذ بولاية الفقيه المطلقة.

ويمكن الإحتجاج في هذا السياق بأن الإمام الخميني لم يرتكز على نصوص وروايات قوية وقاطعة وكافية للإستدلال على ولاية الفقيه، وإنما توسّل بالدليل العقلي كجابر للأدلة البعيدة أو الضعيفة أو غير المباشرة، أو حتى غياب الدليل أصلاً كقوله: «إن عدم النصب أي عدم نصب الأئمة للفقهاء باطل.. إلا أن روايات ذلك لم تصل إلينا».

والواقع، أن أدلة القائلين بولاية الفقيه المطلقة تركن إلى المبنى العقلي في مسعى إلى تركيب استدلال نقلي من نصوص متناثرة ذات صلة بنطاق الولاية، كالنصوص الواردة في باب:

١ ـ الأمور الحسبية (وكان إجماع فقهاء الشيعة على أن الأمور الحسبية هي الأمور التي «لا يرضى الله بإهمالها» والتي لا تتجاوز تعهّد شؤون الأيتام والغائبين والولاية على الطلاق وموارد أخرى جزئية).

٢ ـ والرجوع إلى رواة الحديث لمعرفة الأحكام الشرعية.

٣ ـ والأدلة القرآنية على وجوب إتباع أهل العلم من قبيل (فاسألوا أهل الذكر)، وغيرها.

٤ ـ الرؤية العقلية الشمولية للإسلام كتشريع إلهي لا بد له من حملة ومبلغين وفقهاء.

ومهما يكن، فرغم اكتساح أطروحة ولاية الفقيه المطلقة كما نظّر لها الإمام الخميني للساحة الشيعية، وثبوتها في دستور الجمهورية الإسلامية، باعتبار ولاية الفقيه تمثّل أعلى سلطة دستورية في البلاد، إلا أن طبيعة تلك السلطة وآلياتها ظلت غامضة، فالسيد الخميني لم يتعرّض لولاية الفقيه في نشاطه الخطابي الجماهيري إبان تصاعد الثورة الإيرانية خلال عامي ١٩٧٧ ـ ١٩٧٩، ولا حتى بعد انتصار الثورة وإعلان الجمهورية الإسلامية في ١٩٧٩، باستثناء إشارات باهتة وغير ملحوظة إلى حقه الشرعي كفقيه في تعيين المسؤولين في المناصب الحكومية، كما لم يتعرّض لموقع الفقيه في النظام السياسي الإسلامي. ومما زاد الأمور غموضاً أن الخميني لم يقحم ولي الفقيه في بيروقراطية الدولة، وإنما هو شيء يقع خارج حركة الدولة وبيروقراطيتها، فدور الفقيه كما تؤكد مؤلفات السيد الخميني، مقتصرة على الإشراف والتوجيه للسلطة، وضبط تدابيرها الشرعية، دون الإنخراط فيها، وإنما هي مهمات يفترض اضطلاع الفقيه بها من خارج الدولة.

في المستوى العلمي، لم يتّضح، ولسنوات طويلة بعد انتصار الثورة الإيرانية، ما هي حدود علاقة الفقيه بالدولة، منظوراً إلى أن القطاع الأكبر من الشيعة سواء من هم داخل أو خارج حدود إيران لم يخضع لعمليات تثقيف كافية بأطروحة ولاية الفقيه، ولعل من الأحداث الهامة في هذا الصدد، ما جرى بعد تشكّل مجلس الخبراء، حيث طرحت موضوعة ولاية الفقيه لأول مرة على الملأ الإيراني باعتبارها أصلاً من الأصول الأساسية للنظام الإسلامي، الأمر الذي أثار جدلاً واسعاً في البرلمان الإيراني، فيما

فسّر بعض الأحزاب ولاية الفقيه على أنها احتكار السلطة من قبل رجال الدين، وحينذاك إكتفى الإمام الخميني بالدفاع عن أطروحته دون طلب الترويح لها أمام الرأي العام الإيراني، وكان غرضه الأساس دفع الإنتقادات الموجّهة للأطروحة بكونها شكلاً ديكتاتورياً جديداً، ويقّدم النص التالي نموذجاً من الأنشطة الدفاعية عن ولاية الفقيه:

«قضية ولاية الفقيه ليس بالأمر الذي يوجده مجلس الخبراء، ولاية الفقيه أمرٌ سنّه الله تبارك وتعالى..لا تخشوا ولاية الفقيه، الفقيه لا يستطيع أن يتعامل مع الناس بمنطق القوة، فإذا ما أراد فقيه ما أن يتعامل بهذا المنطق فسوف تنتزع منه الولاية».

وما يزيد الأمر غرابة، أن قطاعاً آخر من الشيعة لم يدرك معنى وحدود ولاية الفقيه سوى بعد مرور تسع سنوات على قيام الدولة الإسلامية الإيرانية. هذا الغموض تثيره مرونة أو عدم ثبات الموقف من سيرورة عمل الدولة، والذي يتراوح بين تحرير الدولة من سلطان الفقيه، أو خضوعها المطلق له، فمن الثابت أن الإمام الخميني بذل جهوداً كبيرة في سبيل تذليل العقبات الكؤودة التي تقف أمام الدولة، وإن أدّى ذلك أحياناً إلى تعطيل بنود الدستور.

ورغم كونه يمثّل أعلى سلطة دينية في إيران، فإنه لم يكن يحبّذ ابتداءً إنخراط عالم الدين في شؤون الدولة التنفيذية، فقد منع في مرحلة مبكرة من عمر الجمهورية الإسلامية رجال الدين من ترشيح أنفسهم لرئاسة الجمهورية، وقرّر في وقت لاحق (عام ١٩٨٦) حل حزب (جمهوري إسلامي) المؤلّف في الغالب من رجال الدين، بل قرر بعد تحقّق حلمه التاريخي (= إقامة الدولة الدينية الشيعية)، الإنسحاب إلى قم لمزاولة وظيفته التقليدية كمدرّس مع الإشراف غير المباشر على السلطة، إلا أنّ التحديات التي واجهت الدولة الإيرانية في بداية انتصارها (وكان التحدي

الأكبر الحرب العراقية الإيرانية في ٢٣ سبتمبر ١٩٨٠) اضطرته للإقامة في طهران.

حاول الإمام الخميني، في مرحلة مبكرة من عمر الجمهورية، القضاء على جدلية افتراضية في المهد، حول نفوذ واستئثار رجال الدين بالأجهزة الدولتية، فمهّد السبيل لوصول حكومة ليبرالية بقيادة مهدي بازركان أضفى عليها تأييده في مناسبات عدّة، فكان ينحلها صفة دولة الإمام المهدي، وفعل الشيء نفسه في عهد بني صدر، ولكن إخفاق الحكومات الليبرالية في الحصول على ثقة الإمام الخميني وقطاع كبير من الشعب الإيراني، أفضى إلى تقدّم رجال الدين كبديل قائم للإرتقاء إلى المناصب العليا في الدولة[٧١].

ورغم تمسّك الإمام الخميني بالمفهوم الواسع لولاية الفقيه، إلا أنه لم يحسب ذلك على الدستور الإيراني الذي يعد من وجهة نظر المحايدين بأنه دستور حقيقي وفعّال تكشف عنه دقّته في تحديد الصلاحيات ووظائف الأجهزة الدولتية، فلم يتطرّق الدستور الإيراني إلى الولاية المطلقة وليس في المواد الدستورية التعبير هذا، إضافة إلى امتثاله للإرادة الشعبية كخيار نهائي لتحقيق الشرعية، أما مسؤولية إختيار القائد (=ولي الفقيه) فقد أنيطت بمجلس الخبراء المنتخب بالإقتراع العام، دون إغفال بعض الحالات التي تدخّل فيها السيد الخميني بموجب مقتضيات ولاية الفقيه المطلقة، منها تعيين خليفة له (الشيخ المنتظري) دون الرجوع إلى الإقتراع العام عبر مجلس الخبراء[٧٢]، ومنها حظر النشاط الحزبي.

وإجمالاً، فإن الإمام الخميني إعتمد في اتساع ولايته أو تضييقها على «المصلحة» التي لا يقدر على تشخيصها، أو إدراك مضمونها وحدوها، سواه، وهذا ما ثبت عملياً فيما بعد.

فثمة إشكالية برزت في أواخر حياة الإمام الخميني، في إدانة صريحة

لولاية الفقيه من جانب السيد علي الخامنئي (ولي الفقيه الحالي) إبان تولّيه لرئاسة الجمهورية في خطبة صلاة الجمعة بجامعة طهران في ١٠ جمادى الأولى ١٤٠٨هـ/ ٣١ ديسمبر ١٩٨٧ بشأن توسع وزير العمل في صلاحياته مستنداً على إجازة الإمام (ولي الفقيه) ومعرّضاً من طرف بنظرية ولاية الفقيه المطلقة.

لقد بدا من حديث السيد الخامنئي كما لو أن ولاية الفقيه المطلقة منفصلة عن حيز عمل الدولة، ولذلك جاء رد الإمام الخميني حازماً، مع ما تضمنه الرد من إشارات جديدة لمساحة سلطة ولي الفقيه، وانبرى السيد الخميني خلال هذه الفترة للتعريف بأطروحته، ورد الانتقادات المثارة حولها، فكتب أربع رسائل تضمّنت ردوداً على أربع جهات من بينها مجلس الخبراء، ومجلس إعادة النظر في الدستور، ورئيس الجمهورية، وقد أوضح الإمام الخميني في رسالته التي تناول فيها تصريحات السيد الخامنئي في صلاة الجمعة، ونشرت الرسالة في السابع من كانون الثاني/ يناير ١٩٨٨، وجاء فيها «أن التغيير الذي نسب لي أن الحكومة تمتلك الصلاحيات في إطار الأحكام الإلهية تختلف تماماً عما قلته، فإذا ما كانت صلاحيات الحكومة في حدود الأحكام الفرعية، إلهية، فلا بد من أن يكون غرض الحكومة الإلهية والولاية المطلقة الذي أنيط بالنبي الأكرم، ظاهرة عديمة المضمون والمعنى.. إن الحكومة شعبة من ولاية رسول الله ﷺ المطلقة، وواحدة من الأحكام الأوليّة للإسلام، ومقدمة على جميع الأحكام الفرعية حتى الصلاة والصوم والحج، وأن باستطاعة الحاكم أن يخرّب أي مسجد أو بيت يقع في طريق الشارع، ويعطي قيمة ذلك البيت لصاحبه ويستطيع الحاكم أن يعطّل المساجد عند الضرورة، وأن يخرب المسجد الذي يصبح كمسجد ضرار ولا يستطيع أن يعالجه بدون التخريب، وتستطيع الحكومة أن تلغي من طرف واحد الإتفاقيات الشرعية التي تعقدها مع الشعب إذا

رأتها مخالفة لمصالح البلد والإسلام، وتستطيع أن تقف أمام أي أمر عبادي أو غير عبادي إذا كان مضرّاً بمصالح الإسلام، ما دام كذلك.

إن الحكومة تستطيع أن تمنع مؤقتاً وفي ظروف التناقض مع مصالح البلد الإسلامي إذا رأت ذلك أن تمنع من الحج الذي يعتبر من الفرائض المهمة الإلهية (أنظر الملحق السابع).

لقد سلّط الحدث ذاته ضوءاً كثيفاً على أصل أطروحة ولاية الفقيه، وربما كانت الرسالة بداية تعريف القطاع الأكبر من الشيعة في إيران وخارجها على المضمون الحقيقي لولاية الفقيه المطلقة، ما أثارت تساؤلات وإرباكات وسط القريبين والبعيدين من الأطروحة، فيما اجتهد الباحثون الشيعة في تقصّي جذور النظرية ومساحة انتشارها في الوسط الفقهي الشيعي على امتداد التاريخ، ولكن وفاة الإمام الخميني في الثالث من يونيو ١٩٨٩ وضعت حدّاً للتساؤلات والتحرّيات، خصوصاً بعد استبعاد آية الله الشيخ حسين علي المنتظري من منصب (خليفة الإمام)، والذي أوقف المسار الطبيعي المرسوم لولاية الفقيه، وكان قرار تنصيب مجلس الخبراء السيد علي الخامنئي قائداً للثورة الإسلامية خلفاً للإمام الخميني قد نقل السجال إلى مكان آخر، وأضاء على الهدف الجوهري من اطروحة ولاية الفقيه، حيث يتقدّم فيها العلم بأمور الزمان على عنصر استنباط الأحكام الفقهية المحض.

وكانت تلك بداية تظهير الجوانب الخفيّة في ولاية الفقيه المطلقة، وربما كان تأجيل قرار تجسير الفجوة بين الفقه كوظيفة دينية والولاية المطلقة كوظيفة سياسية، قد أسّس في مرحلة ما لفصل عملي بين الوظيفة الدينية والوظيفة السياسية للفقيه، منذ صدور قرار بعزل الشيخ المنتظري عن منصب خلافة الإمام الخميني، فأصبح الحديث يدور حول (الحاكم الشرعي المبسوط اليد)، بمعنى وجود حاكم على رأس الدولة الإسلامية

حائز على المكنة والقدرة، ويرمي هذا التفسير إلى تحقيق ما هو أهم منه وهو الطاعة، فقد كان الحديث سابقاً عن ولي فقيه مجتهد جامع للشرائط المعبر عنه بـ (مرجع تقليد) يلي من أمور الناس ما يلي النبي والإمام وعلى الناس الإمتثال لأوامره ونواهيه. فولي الدولة ليس مجرد مرجع تقليد، تنحصر طاعته في نطاق وظيفته في إبلاغ الأحكام الفقهية المتصّلة بالعبادات والمعاملات، ولكنه يتولى، أيضاً، مهمة حاكم الدولة والمشرف على تدبير أمورها.

وقد سعى فقهاء الدولة إلى تسوية إشكالية الإنتماء الديني والإنتماء السياسي، التي برزت في عهد السيد الخامنئي، فالإنتماء الديني ممثلاً في العلاقة التقليدية بين المقلد والمرجع، والإنتماء السياسي ممثلاً في علاقة الفرد الشيعي بالدولة الإسلامية (إيران)، يظلان في حالة تعارض ما لم يتم ترجيح أحدهما على الآخر، فالإنتماء الديني يرد في باب الفتوى، وهي حكم المجتهد في قضية شرعية لمقلديه فقط دون غيرهم، بينما يرد الانتماء السياسي في باب الحكم: فإذا كان للفقيه نوع ولاية وحاكمية، وأصدر حكماً، فإنه يسري على كل الفقهاء ويجب عليهم طاعته فضلاً عن غير الفقهاء، ويكون عدم الأخذ بهذا الحكم ردّاً على الأئمة عليهم السلام والنبي صلى الله عليه وآله ومن ثم ردّاً على الله تعالى..[٧٣] لتمثيل ذلك: لو أفتى ولي أمر المسلمين (قائد الجمهورية الإسلامية الإيرانية) بالحرب، وأفتى مرجع التقليد بالحرمة، ما هو موقف المقلّد في هذه الحالة؟ يجيب السيد الخامنئي: «يجب إطاعة ولي أمر المسلمين في الأمور العامة التي منها الدفاع عن الإسلام والمسلمين ضد الكفرة والطغاة المهاجمين»[٧٤].

وعلى أية حالٍ، فإن التفسير الجديد لولاية الحاكم الشرعي المبسوط اليد، أو ولي أمر المسلمين، لم يضع حدّاً للإستفهامات سوى في سنوات لاحقة. فقد بقي منصب ولي الفقيه فارغاً رغم المحاولات المكثّفة لإيجاد

صيغة توفيقية يتم من خلالها عزل منصب مرجع التقليد عن الولاية، باستقطاع جزء من ولاية المرجع على مقلّديه، والمتصلة بالأمور العامة (وتحديداً السلطانية)، ونحلها لولي الأمر، وهنا الفصل بين فقه عبادي فردي، وفقه سلطاني جماعي، وحسب قول السيد الخامنئي: «إتباع حكم ولي أمر المسلمين واجب على الجميع، ولا يمكن لفتوى مرجع التقليد المخالفة أن تعارضه» وهنا يرد الترجيح والإستغراق إلى ارتباط المرجع بالمصلحة الخاصة للأفراد، بينما ارتباط ولي الأمر بالمصلحة العامة، ولهذا تتجاوز فتاوى وقرارات ولي الأمر الدوائر المرجعية، فلا سيادة لمرجع على مقلديه في الأمور العامة.

لقد حاولت الحكومة الإيرانية في المرحلة الأولى القضاء على احتمالات التشابك بين المرجع وولي الأمر، عن طريق تبنّي واحتواء مرجعيات قريبة من الدولة، تمتثل لسياسات ومصالح الدولة. وقد عرض عدد من أعضاء مجلس الخبراء على السيد الكلبيكاني الإضطّلاع بتلك المهمة، إلا أنه رفض رغم كونه من دعاة الولاية السلطانية للفقيه، فيما قبل الشيخ محمد علي الآراكي العرض وبدأت الحكومة تروّج لمرجعيته، فيما كان الإعداد جارياً لمرجعية السيد علي الخامنئي لتسوية الإشكاليات المثارة حول ولاية الفقيه.

ومع وفاة الآراكي في ٢٩ نوفمبر ١٩٩٤، شهدت الساحة الشيعية عموماً والإيرانية بوجه خاص، مأزقاً خطيراً لم ينبع بحال من الفراغ المرجعي كما أشيع، في ظل استقطابات مرجعية متنافرة توارت خلال حياة الإمام الخميني وبدأت بالبروز في الساحة الشيعية ممثلة في السيد محمد روحاني والسيد علي السيستاني، والسيد محمد الشيرازي والشيخ حسين علي المنتظري، والسيد القمي، وهي مرجعيات غير مقبولة من جانب الدولة الإسلامية الإيرانية، وإنما يكمن المأزق الخطير في الحيّز السياسي

الدولتي والسعي إلى إقامة بديل مرجعي من جوف الدولة[٧٥]، فقد باتت المرجعية التي حققت نجاحاً باهراً في إقامة الدولة الدينية أحد المكوّنات الأساسية لمشروعية الدولة الإسلامية الإيرانية، الأمر الذي يفسّر طبيعة وغاية الإستنفار بعد وفاة السيد الكلبيكاني في العام ١٩٩٤، من قبل مؤسسات رسمية (مجلسي الشورى والقضاء) وشبه رسمية (جامعة مدرسين حوزة علمية قم والحوزات الخاضعة لها)، للحيلولة دون انتقال المرجعية خارج إيران، في ظل انتشار تكهنات بتدهور صحة الشيخ محمد علي الآراكي، وخلو الساحة الإيرانية من مرجعية تنتمي إلى جيل المراجع المعمّرين، ليفتح باب القدر أمام النجف الأشرف التي ظلت تحلم باستعادة موقعها التاريخي في المسكونية الشيعية، ولذلك سعت الدولة الإيرانية حثيثاً إلى أن يمسك السيد الخامنئي بزمام القيادة وتعبئة الفراغ المرجعي الدولتي، لوضع حد للقطيعة الحاصلة بين الفقه والولاية بالمعنى السلطاني المتحققة بعد توليه القيادة السياسية في إيران خلفاً للإمام الخميني[٧٦]، غير أن الأوساط المرجعية والحوزوية كانت تنظر في مرحلة ما إلى السيد الخامنئي بوصفه قائداً سياسياً غير مؤهل للمرجعية، وهذا ما استشعرته القيادة الإيرانية مبكّراً، فسعت لاحتوائه عن طريق تعبئة الرأي العام الإيراني بهدف إعادة تعريف مفاهيم: الإجتهاد، المرجعية، والتقليد، والأعلمية وثيقة الصلة بأطراف ثلاثة: العامة، المرجع، الدولة مستعينة بشروحات الإمام الخميني لهذه المفاهيم، ففي رسالة بعث بها الإمام الخميني للإجابة على طلب رئيس مجلس إعادة النظر في الدستور، قال فيها: «كنت أعتقد منذ البداية، وكنت أصرّ على ذلك، بأن شرط المرجعية غير ضروري، فالمجتهد العادل الذي يحظى بتأييد الخبراء المحترمين في مختلف أنحاء البلد كافٍ. لقد قلت هذا في أصل الدستور، إلا أن

الأصدقاء أصرّوا على شرط المرجعية وقبلت أنا بذلك، ويومها كنت أعلم بأنه غير قابل للتطبيق في مستقبل ليس ببعيد».

وفي تعريف الإمام الخميني للمجتهد جاء: «الإجتهاد المصطلح عليه في الحوزات غير كافٍ، فلو كان الشخص الأعلم في العلوم المعهودة في الحوزة، ولكنه غير قادر على تشخيص مصلحة المجتمع، أو أنّه لم يستطع التمييز بين الأفراد الصالحين والنافعين عن غيرهم، وبشكل عام يفتقر للرؤية السليمة والقدرة على اتّخاذ القرار على الصعيد السياسي والإجتماعي، فإن مثل هذا الفرد ليس مجتهداً في المسائل الحكومية والإجتماعية، ولا يستطيع أن يستلم زمام أمور المجتمع».

وبهذا التعريف، يضع السيد الخميني فرقاً جوهريّاً بين الأعلمية الفقهية في الحوزة، والتي هي ملاك اختيار مراجع التقليد، والأعلمية بالمفهوم العصري، أي إدراك الفقه للزمان الذي يحيا فيه ويملك فنون التعامل معه.

من جهة ثانية، دعا الشيخ أحمد جنتي عضو مجلس مراقبة الدستور في الربع الأخير من عام ١٩٩٤ في صلاة الجمعة إلى إعادة النظر في الشروط المرسومة لتحديد صلاحية الفقيه كمرجع للمسلمين، بالنظر إلى التطورات التي شهدها المجتمع الإسلامي، وانتقد المحاولات الرامية إلى فصل القيادة السياسية عن المرجعية الدينية في إيران، الأمر الذي يؤول إلى إضعاف الجمهورية الإسلامية، وتبقى هذه التعبئة في مسيس الحاجة إلى اصطفاف مراجعي لتأتي ثمارها، فهذا التعريف الجديد للتقليد، والإجتهاد وإن كان يحمل الوجه الأول منه على أهمية التحام السياسي في الديني، بالنسبة للدولة واستقرارها، فإن الوجه الآخر منه يحمل بطبيعة الحال على صعوبة انطباق شروط المرجعية وولاية أمر المسلمين على كل شخص ما لم يحز على إجماع الشعب وعلماء الدين.

ومن نافلة القول، أن من خصائص التسلسل الحوزوي الهرمي، ما

يفرضه من رقابة صارمة على رجال الدين. فبالرغم من افتقار الحوزة إلى مدوّنة لوائح وقوانين، إلا أن ما تواطأت الحوزات الشيعية عليه من تقاليد تُخضِع المراتب الحوزوية لرقابة صارمة، فلا تسمح لأحد بالصعود لمرتبة الإجتهاد، دون المرور بسلسلة طويلة ومعقدة من التدابير، أو مراحل تبدأ بدراسة المقدّمات، مروراً بدراسة السطوح ودراسة الخارج واشتمال الأخيرة على التباحث والتحقيق والتقرير والحضور المكثّف في مجالس كبار المجتهدين «وبعد الإطمئنان للطالب في إتقان بحوث الخارج وملكته القدرة على البحث والإستنباط وصوغ الدليل والجمع بين الأحاديث ووجوه الرأي، ومناقشة الأقوال يشهد له بالإجتهاد»(٧٧) أي اعتراف كبار المجتهدين بحيازة طالب الدين على مكلة استنباط الليل، وقد تتطلب العملية عمراً طويلاً يصل أحياناً إلى ثلاثة أو أربعة عقود يصرف الطالب قبل أن يحرز ملكة الإجتهاد، وقد يحتاج إلى سنوات أخرى للتدريس والتصنيف كيما يعرّف المجتهدون بأنفسهم كإجراءات ضرورية للوصول إلى سدّة المرجعية، وهذا ما يجعل قبول مرجعية بعض الأشخاص صعباً للغاية لكونهم لم يمرّوا، حسب تعبير السيد محمد باقر الصدر «بالطرق الطبيعية المتبعة تاريخياً»(٧٨).

ولكن فيما يبدو، ليس هناك ضمانات حقيقية في هذا المجال، بمعنى لا يمكن تقديم ضمانة أكيدة حول صعود هذا المجتهد وسقوط ذاك، وقد حدث في السبعينات والثمانينات الميلادية أن لقيت مرجعية السيد محمد الشيرازي إعتراضاً من قبل حوزة النجف وكان المبرَر الوحيد أن الشيرازي لم يحضر دروس البحث في النجف الأشرف، كما أنه لم يسلك الطرق التقليدية للمرجعية فقد حاز على إجازات الإجتهاد من كربلاء وهي مورد تحفّظ بالنسبة للنجف الأشرف على وجه الخصوص، ولكن بعد سنوات أصبح في عداد المراجع الكبار للشيعة. ولعب فيها مقلدوه دوراً كبيراً في

تعميم مرجعيته والدفاع عنها، زائداً المجهود الذاتي المضاعف الذي قام به الشيرازي لتثبيت مرجعيته عبر سلسلة المصنفات الفقهية الطويلة.

أما بشأن مرجعية السيد الخامنئي، فربما كانت النجف الأشرف الأقدر على التعبير عن المأزق السياسي/ المرجعي الإيراني كونها تشعر بعمق خسارة موقعها التاريخي كمركز استقطاب مرجعي رئيسي على الساحة الشيعية منذ انتصار الثورة الإسلامية في إيران، وتالياً انتصار خط ولاية الفقيه المطلقة، فقد تكبّدت مرجعية النجف خسارة فادحة حين فقدت قاعدة عريضة من الشيعة العرب الذين كانوا لزمن طويل وسيطاً مناسباً لنمو المرجعية التقليدية، وزاد في انتكاسها التدابير الأمنية الصارمة للنظام العراقي السابق واستبسال الأخير في تفكيك المرجعية للحيلولة دون انبعاث حركة احتجاجية ترمي إلى قلب نظام الحكم على غرار ما حصل في إيران، الأمر الذي سمح لقم كمركز استقطاب مرجعي ثوري بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران بالإنفتاح على الشيعة العرب واستقطابهم سياسياً ومرجعياً، بالإستعانة بأجهزة الدولة ومؤسساتها.

لقد شعر النجفيون بالمرارة، حين جاءت قائمتنا المرشحين للمرجعية ـ بعد رحيل الشيخ الآراكي ـ خالية من أي مرشح نجفي، مما أثار حفيظة وشكوك البعض، وقال أحدهم «لست أدري ما هذا الإعراض عن النجف وحوزتها؟»، واستنكر أيضاً طريقة تنصيب المرجعية في إيران بما نصّه «إن المرجع الديني وكما تعودنا سابقاً وسيظل هذا أيضاً يكون مرجعاً بالطرق الطبيعية المتبعة تاريخياً عندنا دون تنصيب أو إعلامية أو دعاية أو غير ذلك..»[٧٩]، لأن المرجعية حسب قوله «منصب رباني.. المتمم لخط الإمامة والنبوة فهو محفوظ بالعناية الإلهية من أن تتلاعب به الأهواء أو تتحكم به الرغبات والمصالح الآنية الضيقة..»[٨٠].

ثمة إشارة ضرورية، إلى أن الواقع السياسي الجديد عقب الثورة

الإسلامية الإيرانية فرض معادلة جديدة ونظاماً معيارياً مختلفاً للمرجعية (ثورية ومحافظة)، فالنضالية السياسية دخلت كعنصر فعّال في بنية المرجعية الشيعية، وقدّر لهذا العنصر ترميم الصدع في جدار المرجعية في نطاقها الفقهي[٨١]، وهو ما صرّح به السيد هادي خسروشاهي السفير الإيراني السابق لدى الفاتيكان حول مرجعية السيد الخامنئي بقوله: «إن التاريخ الجهادي والسياسي والإداري الذي يملكه السيد الخامنئي ودوره الحالي في إدارة مؤسسات الدولة المدنية والدينية تعطيه الأولوية لإحراز المرجعية العامة»[٨٢]، وللسبب ذاته يحظى رجل الدين السياسي بخصوصية أخرى، يعبّر عنها انخراطه في الدولة وإفادته من سلطانها لتوفير غرض ديني، فليس للمرجعيات أن تفرض نفسها بصورة مستقلة دون الإستعانة بقوّة سياسية، فقد أصبحت الدولة قوّة جبّارة لجهة تحقيق ما يعرف في الفقه الشيعي بـ(الشياع المفيد للاطمئنان) كأحد آليتين، إضافة إلى شهادة عدلين من أهل الخبرة، يتحقق من طريقها التقليد، واستقطاب أكبر عدد من المقلدين، هذا الشياع تحققه الدولة عبر وسائل الإعلام والوكلاء والأنصار.

ومن المعروف أن ليس للسيد الخامنئي حتى تاريخ إعلان إسمه كأحد المرشّحين للمرجعية العليا للشيعة، رسالة عملية، وهناك كتاب بعنوان (درر الفوائد في أجوبة القائد) عبارة عن مجموعة مسائل فقهية وجّهت إلى السيد الخامنئي من مناطق شيعية مختلفة، وجمعت في كتاب طبع في لبنان في إبريل ١٩٩٣، ورفض السيد الخامنئي الإستجابة لطلب جماعة من الشيعة بمهر إسمه لإجازة العمل بالفتاوى الواردة في الكتاب؛ ولكن جاءت الطبعة الأولى الصادرة عام ١٩٩٥ من كتاب (أجوبة الاستفتاءات)، وقد صدر منه آنذاك الجزء الأول الخاص بالعبادات، ممهوراً بختم السيد الخامنئي، وبالعبارة التقليدية: «العمل بهذه الرسالة (...) مجزئ ومبرئ للذمة إنشاء الله تعالى».

وقد يفي بيان المعادلة الدولتية الجديدة هذه، ضمور المرجعيات الأخرى الناشطة خارج مظلة الدولة، فقد أصبحت مرجعيات مثل الروحاني القمي والشيرازي والمنتظري محصورة في نطاق الإجتهاد الفقهي (الفتاوى) بسبب مواقفها من الدولة الإسلامية في إيران، رغم ما تحرزه مرجعيتا الشيرازي والمنتظري من نصاب كامل فقهي/ سياسي[٨٣].

ولكن رحيل المرجعيات المشهورة في إيران والعراق، أفسح في المجال أمام تثبيت السيد الخامنئي، كأحد المراجع الكبار للشيعة[٨٤] وأدّى، تالياً، إلى التخفيف من حدة الطرح المرجعي[٨٥]. وقد جرى، في مرحلة مبكّرة، التوسّل بالنطاقات التقليدية الحوزوية عن طريق إصدار بيانات تدرج السيد الخامنئي ضمن قائمة مرشحين للمرجعية من قبل جامعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم[٨٦]، وجامعة روحانيت[٨٧]، باستبعاد المراجع الشيعة غير المتماهين مع الدولة الإيرانية، ويرد هذا التخفيف إلى تنامي حركة نقدية داخل إيران وخارجها منذ وفاة الإمام الخميني واستبعاد الشيخ المنتظري كخليفة متحدر بصورة طبيعية من النظام القيادي للمرجعية الإيرانية.

وورد في بيان جامعة مدرسين الصادر في مطلع شهر ديسمبر ١٩٩٤ قائمة بأسماء سبعة مرشحين للمرجعية، أدرج ضمنها اسم السيد علي الخامنئي كأحد المرشّحين للمرجعية، وإن كانت المفاضلة كما يرمز البيان تتجه إلى الخامنئي، بالنظر ـ حسب البيان ـ «إلى خطورة المرجعية وارتباطها بمصالح المسلمين واستقلالهم وعزّتهم مضافاً إلى مؤامرات الكفر ضد الإسلام»[٨٨]، كما أصدرت جامعة روحانيت بياناً مماثلاً بنفس التاريخ قلّصت فيه قائمة المرشحين للمرجعية وحصرتها في ثلاثة وقدّمت السيد علي الخامنئي كمرشح أول.

وتعضيداً لما جاء في بياني جامعة مدرسين وجامعة روحانيت، أعلن

١٥٠ نائباً من مجلس الشورى الإيراني في الخامس من ديسمبر ١٩٩٤ عن تأييدهم لمرجعية السيد علي الخامنئي، واحتسب الإعلان خطوة متقدّمة لحسم التردّد في قائمة المرشحين، وتفعيل لسلطة الدولة في تحقيق الشياع المفيد للإطمئنان.

لقد بذلت الدولة الإيرانية ما في وسعها لتثبيت السيد علي الخامنئي مرجعاً أعلى للشيعة، ولكنّها واجهت صلابة المعادلة المرجعية الشيعية التقليدية، لأن في مواصلة المسعى رهانات خطيرة قد تفضي إلى اختلال العلاقة بين الدولة والمرجعية الشيعية، ولذلك تقرر السماح لإرادة العامة الحرة تقرير المرجعية المناسبة[٨٩]، فيما نشط الأنصار في استعمال أقصى وسائل الإقناع الجماهيري، واستدعاء طائفة من التحذيرات الشرعية، من قبيل وجوب طاعة ولي الأمر، والامتثال للتكليف الشرعي، والتحذير من العقاب الأخروي.

وقليل من التأمل، يظهر أن النمو المتأخر لمرجعية السيد الخامنئي، ناشيء هو نفسه، عما قامت الدولة وبعض المؤسسات الحوزوية شبه الرسمية في خلقه من ترتيب قوائم الترشيح للمرجعية، والزخم الإعلامي الذي ناله مرشحو الدولة، بما جسّر الفجوة بين السيد الخامنئي والمراجع الكبار المعروفين، وأصبح طرح مرجعيته لا ينطوي على خلل ملحوظ، بالنظر إلى طيف المرجعيات الجديدة التي بدأت تطرح في الساحة الشيعية الإيرانية والعربية.

ولي الأمر/ الفقيه

نفترض ابتداءً أن الخلاف المتصاعد حول مرجعية السيد الخامنئي قد انتهى، بالنظر إلى وصول قطاع كبير من الشيعة، والنخب الشيعية إلى قناعة راسخة بأن السيد الخامنئي ـ باعتباره على رأس دولة ـ مؤهّلٌ بدرجة كافية

للتعامل مع قضايا العصر والتحديات الراهنة، وقادر على استخدام سلطان الدولة وإمكاناتها في حسم الخلافات والتناقضات التي تطرأ على الساحة الشيعية بين الفينة والأخرى، وعلى مساحة أكثر اتساعاً يمكن القول بأن السيد الخامنئي سيكون أقدر من غيره على تسوية الخلاف التاريخي بين السنّة والشيعة، سعياً إلى تحقيق الوحدة الإسلامية، أو التقريب بين المذاهب الإسلامية(٩٠).

ولا ريب أنها مبررات مقبولة، ولي أن أفلسفها على هذا النحو: لقد أثبتت التجارب التاريخية أن الدول الشيعية لعبت دوراً مركزياً في تحرير الفقيه من أسر التراث السجالي وهكذا مركزة العقل والمصلحة في التمثّل النصوصي، ففي غير الدولة لن نجد فقهاً واقعياً، وفي غير الدولة لن نجد تجديداً حقيقياً لأبواب الفقه وأيضاً خروجاً من رهان الإجماع الفقهي/ التاريخي، ثم جاءت ولاية الفقيه المطلقة كنتاج شبه عقلي، لتمنح الفقيه مناورة أكبر في الإطار الفقهي/ السلطاني، وقدرة على مخالفة سلسلة الإجماعات الضعيفة، وكل ذلك مشفوع بقوة الدولة، فبمجرد مطالعة سريعة للرسائل العملية الصادرة بعد قيام الجمهورية الإسلامية الإيرانية نجد أن التردّد في تجاوز سلسلة الإجماعات الفقهية الشيعية في الحقل السلطاني جرى حسمه، ولم تعد تشكّل عائقاً أمام إنتاج أحكام دينية متطورة، وإن كانت مرتكزة إلى أسس محض عقلية. ولدينا مثال صلاة الجمعة ما نعتمد عليه في استجلاء هذه الحقيقة، فقد أصبحت صلاة الجمعة جزءاً من مكونات شرعية الدولة الإسلامية منذ العهد الصفوي وحتى الآن، ولذلك جرى التشديد على إقامتها، بل أن ربط شؤونها بولي أمر المسلمين بات أمراً لازماً وضرورياً لتعزيز المشروعية الدينية، والإبقاء على فاعلية هذا الطقس الديني الحساس، بالنظر إلى إسهاماته الجليلة في التعبئة السياسية والدينية الجماهيرية منذ قيام الجمهورية الإسلامية وحتى الوقت الراهن،

فصلاة الجمعة (ونخص بالذكر خطبتي الجمعة) تحوّلت إلى أبرز وسائل الإقناع الجماهيري. لقد شدّدت الرسائل العملية الصادرة بعد قيام الجمهورية الإسلامية على صلاة الجمعة، وقاربت في أحكامها حدّ القول بوجوب إقامتها عيناً[٩١]، كما أظهرت رسالة السيد الخامنئي (أجوبة الاستفتاءات) تحرّراً كبيراً كثمرة ارتقائه إلى قمّة الهرم السياسي، وتنصيبه ولي أمر المسلمين، ما يهبه صلاحيات واسعة لم تكن مورد قبوله حين كان يشغل منصب رئيس الجمهورية[٩٢]، فإضافة إلى استيعابه مهمات الإمام المعصوم، نجده يقدّم إجابات متطوّرة في الموضوعات الكبرى في الفقه السياسي الشيعي كصلاة الجمعة، والجهاد الابتدائي، وإقامة الحدود في عصر الغيبة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الزائد عن اللسان[٩٣].

والحال، كما أن الفقيه بحاجة إلى قوة الدولة، من أجل استحداث وتعميم المعارف الدينية والأحكام الشرعية المتطورة، فإن الدولة هي الأخرى تظل تنشد مصادر الإستقرار والتحصين، والفقيه بموجب التبدّلات الجديدة بعد انتصار الثورة الإسلامية الإيرانية أحد المصادر الأساسية في هذا المجال، فالفقيه واتقاءً لمخاطر الفتنة الداخلية، وتجنباً للتناقضات بين المجتمع والدولة، يقدم على إنتاج وتطوير أحكام دينية تزيل مبررات الصراع العقائدي، وتالياً المواجهة بين المجتمع والدولة.

لقد أظهرت الخضّات السياسية العنيفة التي أصابت إيران بعد الإنتخابات الرئاسية لعام ٢٠١٠، الأهمية المركزية لدور ولي الفقيه، الذي لولا دخوله على خط التجاذبات بين التيارين الرئيسين (الإصلاحيين والمحافظين)، لكانت إيران في موقع آخر، ولربما انهارت الدولة الإسلامية.

وفي ظل حاجة الفقيه والدولة إلى كل منهما، يتنامى القلق بشأن تفوق أحدهما على الآخر، ويزداد رسوخاً بالنظر إلى وجود اتجاه نشط وسط

فقهاء الدولة يدفع إلى بسط ولاية الفقيه المطلقة والتامة على أنشطة الدولة، والتي قد تؤول إلى إخضاع الدولة كاملة لأمر ولي الأمر، وقد نلمس هذا الجنوح في بحث (الولاية) لآية الله يوسف صانعي، الذي أسّس لسلطة كهنوتية شمولية، معرّضاً بالأصول الدستورية، بما نصّه «أن الفقيه هو المسؤول عن السلطة التنفيذية والقضائية، وله أن يصوغ القوانين الكليّة لأجل إدارة شؤون الدولة الإسلامية»، فيما ينص (الأصل ٥٧) على أن السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية تمارس صلاحياتها تحت إشراف ولي الأمر وإمام الأمة. بل يوجّه صانعي اعتراضاً مباشراً على انتخاب الشعب الإيراني لرئيس الجمهورية، وينقل هذا الحق إلى ولي الفقيه. يقول صانعي (ينص القانون الأساسي على أن القائد يمضي ما يختاره الشعب، وهذا من موارد النقص في القانون الأساسي) والسبب في ذلك «لأن ولاية الفقيه تنبع من ولاية النبي ﷺ والأئمة المعصومين ومن ولاية ولي العصر عليه السلام» هذه الولاية التي «تكون القدرة على التصرف في أمور الناس بيد شخص.. فتكون له صلاحية التصرف في أمورهم»[٩٤].

تقويم

بات واضحاً، أن ولاية الفقيه، تمثل أيديولوجيا الدولة الإسلامية الإيرانية، هذه الأيديولوجيا التي لعبت دوراً توجيهياً مركزياً ومتواصلاً منذ انتصار الثورة الإسلامية الإيرانية عام ١٩٧٩ وحتى الوقت الراهن، وهي نفسها ولاية الفقيه التي حدّدت الصياغات الدستورية لبناء شكل الدولة الإسلامية الإيرانية، وطبيعة النظام السياسي (الجمهورية الإسلامية) إنطلاقاً من مضامين ولاية الفقيه المطلقة، وبات على الدولة الإسلامية إنجاز تغييرين متداخلين على درجة كبيرة من الأهمية بالنسبة لرسوخ ولاية الفقيه: التغيير الأول: على المستوى الإيراني تجاوز الإرث القومي الشاهنشاهي، القائم على أساس عرقي (العرق الآري)، والذي شكل لفترة طويلة أساساً

راسخاً للهوية الوطنية الإيرانية، واستبداله بهويّة إسلامية أساسها ولاية الفقيه، فلا يمكن أن يكون العرق أساساً للدولة الدينية، فكان ضرورة بمكان تجاوز الاضطهاد القومي الذي مارسه النظام الملكي ضد القوميات الأخرى، العربية والتركية، والكردية، وهذا من شأنه أن ينعكس إيجابياً على المسكونية الشيعية عموماً خصوصاً في مناطق يتنامى فيها الشعور القومي مثل العراق وتركيا. والتغيير الثاني: على المستوى الشيعي عموماً، أي الشيعة خارج الحدود، من أجل تحقيق أكبر قدر من الإصطفاف الشيعي حول الدولة الإسلامية/ ولاية الفقيه، ويتّخذ هذا التغيير منحيين: المنحى الأولي: مرجعي حوزوي محض، لجهة بناء مرجعية مركزية للشيعة، وللحيلولة دون تنامي مركز استقطاب مرجعي منافس خارج الحدود، على غرار ما حصل في العهدين الصفوي والقاجارين والمنحى الآخر: سياسي، يراد منه استدراج الشيعة إلى مسرح عمليات ولاية الفقيه، وهذا أهم مقاصد تصدير الثورة.

وإدراك مغزى هذين التغييرين، يتحدّد في ضوء تشكّل الهوية الجديدة لإيران، وهي بالتأكيد ليست هوية أحادية التكوين، بمعنى أن التشيع ليس المكوّن الوحيد للهوية الإيرانية، كما كان الحال إلى حد كبير في الدولة الصفوية، رغم كونه مكوّناً رئيساً وهاماً، أخذاً بالإعتبار استخدام التمذهب لحفظ استقلال الدولة وصيانة وحدتها الداخلية في مقابل تمذهب الدولة الخصم على غرار تمذهب الدولتين الصفوية والعثمانية، إلاّ أن الطريقة هذه لم تعد ذات جدوى كبيرة في سياق التحوّلات العميقة على المستويين الداخلي والخارجي، وربما تشي تدابير قائد الجمهورية الإسلامية الإيرانية السيد علي الخامنئي لتصفية بعض الآثار الصفوية، من قبيل استخدام السيوف والطبول في العزاء في عاشوراء، وهكذا إجازته بالصلاة خلف السنّة[٩٥] بتبدّل حقيقي في أيديولوجية السلطة الإيرانية وبرامجها.

في المستوى الداخلي، تشهد إيران تجاذبات فكرية، واقتصادية، وسياسية، واجتماعية، شديدة التعقيد، تبعث في طريقها الموروثات التاريخية التي شهدتها بلاد فارس في عصور موغلة في القدم، وهكذا الموروث العصري، الذي تشكّل في ظل التحديث على الطراز الغربي في العهد البهلوي، ورغم سعي الدولة الإسلامية الإيرانية إلى الحد من تأثير هذه الموروثات على حاضر المجتمع الإيراني، إلا أنها موروثات أخذت في الإنتعاش تدريجياً بعد وقف الحرب العراقية الإيرانية في أغسطس ١٩٨٨، ورحيل الإمام الخميني، الذي كان لشخصيته الكاريزمية دور بارز في إحباط هذه الميول لدى الجماعات القومية الفارسيّة المتطرّفة أو الليبرالية العلمانية الحداثية، ولكن غياب الإمام الخميني، بالنظر إلى الإشكاليات المصوّبة إلى موضوع القيادة الإيرانية ساهم إلى حد كبير في ظهور هذه الميول، والتي تنامت مع تصدّع الحصار الدولي على إيران والإتجاه المتصاعد نحو الانفتاح على الخارج، هذه الميول أخذت في التبلور في إطارات مؤسسية ثقافية وأدبية وعلمية وفنية، وباتت تحتل مساحة معقولة في المجتمع الإيراني، تعكس تنوّع الإصدارات الصحفية والنشرية في إيران، وهذا التنوع انعكاس لفقدان السلطة لجزء هام من احتكاريتها، كما أنه انعكاس أيضاً لوجود مصادر متعددة المشارب للتوجيه العام. يضاف إلى ذلك تعزّز العقيدة التنموية في إيران بعد وقف الحرب، وبدء برنامج إعمار إيران وما يستلزمه من إمكانات ضخمة، يفرض حاجة شديدة الإلحاح للإنفتاح على الخارج، واستقدام الخبرات والخبراء والبضائع، وهكذا يقال عن التنمية العسكرية، لجهة بناء قوة إيران من جديد بعد الحرب، مع تواصل التهديدات الأميركية والإسرائيلية لإيران، والرغبة الجامحة للحلف الأطلسي لجهة إضعاف قوة إيران العسكرية ومنعها من اقتناء السلاح النووي، هذه من شأنها أن تقنع إيران للبحث عن خلفاء

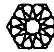
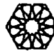
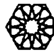
آخرين سواء في الغرب أو الشرق، للحيلولة دون إقفال حلقة الحصار، وللخروج من مأزق داخلي اقتصادي وسياسي خانق.

على المستوى الخارجي، لم يعد التوسّل بالمذهب وحده، على درجة من الكفاءة والفعالية في ضبط الداخل وردع الخارج، في سياق العلمنة النشطة في المحيط الإقليمي، فقد أصبحت تركيا الخصم التاريخي لإيران دولة علمانية من الطراز الأول (بل أسوأ نموذج للدولة العلمانية)، لا تجد نفسها مشدودة لمحيطها الشرقي، وهكذا الحال بالنسبة لدول الجوار (العراق، باكستان)، بل لضرورة سياسية واقتصادية تجد إيران نفسها مدفوعة لإقامة تحالف مع تركيا وباكستان وربما العراق، وما المسألة الطائفية التي تتفجر أحياناً سوى أحد تمظهرات الصراع السياسي ليس إلاّ، ومن جهة ثانية تضغط التحوّلات الدولية بشدّة على الداخل، وليست إيران بمنأى عن هذه التحولات، في وقت تختزل فيه الفواصل، والمسافات والثقافات، تجسيداً لفكرة القرية العالمية، وفي سياق الانفتاح الإيراني على الخارج إقليمياً ودولياً، وهو انفتاح يستوعب المجتمع الإيراني أولاً وأخيراً، والذي يتلّقى في عملية الانفتاح من خلال السفر إلى الخارج، واستقبال المحطات الفضائية الأجنبية، وما ينهمر عبرها من قيم وثقافات وتوجيهات تتنافس والإعلام الداخلي في توجيه الرأي العام الإيراني وحتى شراء البضائع المستوردة، والمشاركة في الأنشطة الدولية الرياضية والفنية والثقافية والعلمية، وغيرها من شأنها أن تساهم في تشكيل أنماط العيش والحياة للمجتمع الإيراني وبالتالي ضلوعها المباشر في تشكيل هوية جديدة لإيران.

من جهة ثانية وفي ظل تشكّل التكتلات الإقليمية والدولية على أساس سياسي واقتصادي، وخصوصاً بعد انهيار الاتحاد السوفياتي، والنزعة شديدة الضراوة لاقتصاد السوق، وهيمنة القوى الإقتصادية الرأسمالية

العالمية، وخاصة المجموعات الصناعية الكونيّة، أو المالية الكبرى ممثلة في (صندوق النقد الدولي)، و(منظمة التعاون والتنمية الاقتصادية) و(البنك العالمي)، توجّهت إيران إلى بناء تكتل إقليمي مع جمهوريات آسيا الوسطى أو دول الشرق الأدنى، يعينها على تفكيك طوق الحصار الشامل المضروب عليها دولياً، فضلاً عن المساعي الحثيثة من جانب الدولة لجهة بناء تحالفات سياسية واقتصادية مع دول عربية والذي عرف فيما بعد بـ (معسكر الممانعة).

وإجمالاً، تشكّل إيران هويتها الجديدة، من خلال الموروث الحضاري الفارسي، والتراث الديني/ المذهبي، والتحديث الاقتصادي والاجتماعي، ومجموعات الضغط القومية والليبرالية، والموقع الجغرافي والإستراتيجي، والتكتّلات الإقتصادية والسياسية إقليمياً ودولياً، وقدرتها العسكرية.. هذه وغيرها من العوامل تساهم في صناعة هوية إيران الجديدة، كما تصنع موقعها في الخارطة السياسية الدولية، وبالتأكيد ستترك هذه العوامل، انعكاسات متباينة نظراً لقوة تأثير كل عامل ورجحانه على الآخر. وفي كل الأحوال، تبقى قدرة إيران على دمج هذه العوامل، أو تحييد بعضها، من أجل بناء هويتها الخاصة، كيما تحفظ موقعها ومصالحها محلياً، ودينياً/ مذهبياً، وإقليمياً، ودولياً.

هوامش الفصل السابع

(١) كاوشي در بارة روحانيت، مصدر سابق ص٣٢٣.

(٢) المصدر السابق.

(٣) رضا داوري، شمه اى از تاريخ غرب زدكي ما، طهران، ١٣٦٣هـ ش، الطبعة الثانية ص٦٧.

(٤) د. علي النقوي، الإتجاه الغربي من منظور اجتماعي، وزارة الإرشاد الإسلامي، طهران، الجمهورية الإسلامية في إيران، ١٩٨٧، ص٧٦.

(٥) كاوشي در بارة روحانيت، مصدر سابق، ص٣٢٣.

(٦) المصدر السابق، ص١٦٦.

(٧) ثورة الدستور في إيران، ص٥٠.

(٨) النقوي، الإتجاه الغربي من منظور اجتماعي، مصدر سابق، ص٨١.

(٩) ينقل السيد محسن الأمين حواراً بينه وبين السيد حسين ابن السيد محمود القمي (١٢٨٢ ـ ١٣٦٦هـ) بما نصّه: «رأيته في دمشق في سفره إلى الحج في أوائل سلطنة الشاه رضا بهلوي وإلزامه الناس بلبس القبعة، فسألته عن رأي العلماء فيها، فقال: لما قرّروا توحيد الشكل في إيران أحضروا نماذج إلى المجلس النيابي فقرروا هذا الشكل الحاضر من القبعات، وقال: إن الذي جعل إيران دولة من الدول هو البهلوي. ويعلّق الأمين: «فلم يقدح في شيء من أعمال البهلوي في تنظيم المملكة فعلمت إخلاصه لوطنه..».
الأمين، أعيان الشيعة، مصدر سابق، المجلد السادس، ص١٦٩.

(١٠) شكّل رضا خان عام ١٩٣٦ لجنة خاصة لتنقية اللغة الفارسية من الكلمات والمصطلحات العربية، فكانت اللجنة تحذف الأسماء العربية لتحل محلها الأسماء الفارسية الأصلية وعندما لا يتم التوصل إلى المصطلح المطلوب تقوم اللجنة باختيار مصطلح مقابل للكلمة المحذوفة بالإجماع ليخرج إلى حيز التنفيذ، غير أن اللجنة واجهت صعوبة شاقة في أداء مهامها وباءت بالفشل.

(١١) أصدر رضا شاه قراراً عام ١٩٢٩ بتغيير زي العلماء وقد استثنى القرار: المجتهدين الذين يحلمون إجازة الإجتهاد من المراجع، ومفتيي أهل السنة والجماعة الذين يحظون بتأييد من شخصين من كبار أهل السنة والجماعة، والذين لهم إجازة الفتوى، وأئمة الجماعات، وأصحاب المحاريب، ومدرّسي الفقه والأصول والحكمة، ورجال الدين من الأقليّات الأخرى. أنظر: محمد حسن رجبي، الحياة السياسية للإمام الخميني، ترجمة فاضل عباس بهزاديان، دار الروضة للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٣، ص٥٦.

(١٢) كانت أشهر حوزة علمية إيرانية في مدينة أراك، وفي عام ١٣٤٠هـ/ ١٩٢٠م نقل آية الله الشيخ عبد الكريم الحائري (ت. ١٣٥٥هـ) الحوزة العلمية بأسرها إلى مدينة قم، التي أصبحت مرجعاً للمذهب الشيعي، وعاصمة للعلم الشرعي، ومقرّاً لكبار المجتهدين منذ استوطنها إثنان من كبار المجتهدين الشيعة: الشيخ عبد الكريم اليزدي الحائرين والسيد حسين الطباطبائي البروجردي (ت. ١٣٨٠هـ).

(١٣) محسن الأمين، أعيان الشيعة، مصدر سابق، المجلد السادس، ص١٦٩.

(١٤) تتلمذ السيد حسين البروجردي على يد الآخوند الخراساني مدة عشر سنوات، وتردّد على درس شيخ الشريعة الأصفهاني، واشترك فترة من الوقت في درس السيد اليزدي، وعاد ١٣٢٨هـ إلى بروجرد وقام بتحشية على الرسالة الفقهية العملية للسيد اليزدي (العروة الوثقى)، وهي أول حاشية على هذه الرسالة، كما له أيضاً حاشية على كتاب (الكفاية) للآخوند. وفي عام ١٣٤٤هـ ذهب إلى الحج عن طريق العراق، وعند عودته مكث في النجف ثمانية أشهر وحين رجوعه عام ١٣٥٤هـ إلى إيران منعته السلطات الإيرانية من الذهاب إلى بروجرد، واستقدمته من الحدود إلى طهران، حيث بقي محجوزاً فيها مدة ١٠٠ يوم بتهمة الإشتراك في حركة رجال الدين في أصفهان المناهضة للحكومة، ثم سمحت له بمغادرة طهران فبارحها إلى مشهد ومكث فيها ما يربو على السنة، وعاد بعدها إلى بروجرد وكتب رسالته العملية التي كانت سبباً في انتشار صيته. وفي صفر ١٣٦٤هـ انتقل البروجردي وتلامذته إلى مدينة قم فاستقبله كبار علماء قم مثل الصدر والخوانساري والفيض وغيرهم، فبدأت قم تتنامى وتشتهر وتستقطب الطلاب والعلماء، وبدأت النهضة العلمية والأدبية تتزايد بعد وفاة السيد أبو الحسن الأصفهاني في الكاظمية عام ١٣٦٥هـ ووفاة آقا حسين القمي في كربلاء عام ١٣٦٦هـ انحصرت الزعامة الدينية في البروجردي، فتحولت قم إلى عاصمة التعليم الديني الشيعي في العالم، وانتقل مركز الزعامة الدينية في البروجردي، فتحوّلت قم إلى عاصمة التعليم الديني الشيعي في العالم، وانتقل مركز الزعامة الدينية من النجف في العراق إلى قم في إيران، وزاد عدد طلاب الحوزة من ٢٠٠٠ إلى ٦٠٠٠ طالب. ويعد البروجردي أستاذاً لفقهاء الثورة الإسلامية في إيران مثل السيد الخميني، والشيخ حسين علي المنتظري.. أحد القائلين بولاية الفقيه السلطانية في عصر

الغيبة، وتعرّض لذلك في بحثه في صلاة الجمعة الذي قرّره تلميذه الشيخ المنتظري وصدر باسم (البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر) المطبوع عام ١٣٧٨هـ أنظر: دراسات في ولاية الفقيه، مصدر سابق، المجلد الأول، ص١٤.

(١٥) نفى رضا شاه سيد حسن مدرس الذي بقي صامداً في معارضة رضا خان من خلال النشاط البرلماني منذ انتخابه رئيساً للبرلمان عام ١٩٢٠ من قبل أكثرية النوّاب وقد واجه مدرّس سياسة فصل الدين عن السياسة وكان يردد (ديننا هو سياستنا وسياستنا هي ديننا) فأصدر رضا شاه قراراً بنفيه إلى قرية نائية، فيما طالت قرارت السجن آية الله كاشاني، وأبعد السيد حسين القمي إلى مدينة كربلاء العراقية عام ١٩٣٦ ولم يعد إلى موطن سكنه في مشهد إلا عام ١٩٤٥، ومن نافلة القول أنه في طريقه إلى مشهد بخراسان توقّف بطهران وتقدّم بطلبات إلى الحكومة منها رفع الضغوط المفروضة على الحوزة. وقد تعرّض رجال الحوزة لحملة تشويه مكثّفة فكانوا موضع سخرية من قبل العامة ما أدّى إلى تقلّص الإقبال على الحوزة وإحباط حركة رجال الدين وجرى فصل عملي بين الدين والسياسة.

(١٦) محمد حسن رجبي، الحياة السياسية للإمام الخميني، مصدر سابق، ص١٣٧.

(١٧) تبنى آية الله البروجردي نظرية ولاية الفقيه المطلقة وذكر في كتابه (البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر) تقرير الشيخ حسين علي المنتظري ص٥٧: «إن تعين الفقيه العادل للحكومة والولاية من قبل الأئمة عليهم السلام قطعي وأن حديث عمر بن حنظلة واحد من الشواهد الدالة على ذلك»، واستند البروجردي على رواية عن الأئمة عليهم السلام: «فإني قد جعلته ـ أي الفقيه ـ عليكم حاكماً» وقال بأن ظاهر إعطاء الولاية العامة للفقيه العادل. وذلك أن قوله «حاكماً» ظاهر في إفادة الولاية العامة وهو الذي يرجع إليه في جميع الأمور العامة الإجتماعية التي لا تكون من وظائف الأفراد ولا يرضى الشارع ـ أيضاً ـ بإهمالها ولو عصر الغيبة، وعدم التمكن من الأئمة عليهم السلام.

(١٨) إنقسم الأنجمن عقب الثورة الإسلامية على نفسه: فريق عارض الثورة (كثورة) وتمسّك بفكرة الإنتظار واعتبر أية حكومة إسلامية أو غير إسلامية في عصر الغيبة غير مشروعة، ووقف هذا الفريق بشدّة ضد تدابير الدولة الإيرانية في الإصلاحات الاقتصادية، وتقسيم الأراضي، وتأميم التجارة الخارجية، وتحديد الملكية، وفريق مال إلى التعاون مع الدولة منذ بداية الثورة، وكان له دور فعّال في ضرب رجال الحكم البائد، وتسنم أفراد هذا الفريق مراتب عالية في جهاز الدولة، وبسبب خصومة الأنجمن مع الأفكار اليسارية المخالفة لخط أهل البيت فقد تبنوا ضرب الشيوعيين ومجاهدي خلق، وكان له دور كبير في ضرب الأخير في أحداث مشهد في الشهور الأولى من انتصار الثورة، وكثّف الأنجمن نشاطه على القطاع التعليمي عموماً.

(١٩) توماس و. ليمان، جماعات الإسلام السياسي (رؤية أميركية وثائقية)، ترجمة د. رفعت

سيد أحمد وطلعت غنيم حسن، يافا للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٨٩، ص١٧ ـ ١٨.

(٢٠) بعد وفاة البروجردي أقامت الحكمة الإيرانية في عهد الشاه محمد رضا بهلوي مجلس تأبين في (مسجد شاه) بطهران وهو ثاني حفل تأبيني في تاريخ إيران المعاصر يحضره شاهات إيران في هذا المسجد، ففي عام ١٣١٢هـ حضر ناصر الدين شاه حفل تأبيني أقامته الحكومة الإيرانية وقتئذٍ على روح روح الزعيم آية الله الميرزا محمد حسن الشيرازي. وقد احتسبت تلك الخطوة تقديراً من شاه إيران للعلماء والمراجع، ولكن الخطوات اللاحقة خصوصاً السعي الحثيث إلى نقل المرجعية من إيران للعراق أحبطت أية تفسيرات متفائلة. أنظر: اليسد صالح الشهرستاني ـ المجتهد الأكبر.. الإمام السيد الطباطبائي البروجردي، مطبعة الوفاء، بيروت ـ لبنان، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م، ص٢٢.

(٢١) صار التقليد الشاهنشاهي أن يبعث الشاه برقية تعزية بوفاة المرجع الحالي إلى المرجع المرشّح من قبل النظام ولكن بعد وفاة آية الله حسين البروجردي تجاوز الشاه مراجع إيران وبعث برقيتين إلى كل من اليسد الحكيم والسيد أبو القاسم الخوئي، إيذاناً بتنفيذ الشاه خطة طرد خطر المرجعية على مشاريعه الإصلاحية، وحسب وزير بلاطه أسد الله علم في مذكراته أن الشاه الذي كان يفكّر ببرامجه الإصلاحية أراد بذلك نقل المرجعية إلى النجف لكي يتخلص من مراجع قم ومشهد. وقد فسّر زعماء الحوزة في قم بأن ذلك إهانة لهم وخطوة في طريق القضاء عليهم... أنظر: محمد حسن رجبي، الحياة السياسية للإمام الخميني، ترجمة فاضل عباس بهزاديان، دار الروضة للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٣، ص١٦٣.

(٢٢) بعد وفاة السيد أبو الحسن الأصفهاني في الكاظمية قرب بغداد سنة ١٣٦٥هـ/ ١٩٤٥م، ثم وفاة السيد آغا حسين القمي في كربلاء عام ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م إنحصرت الزعامة الدينية في آية الله السيد حسين الطباطبائي البروجردي وتبعاً له (إنتقل مركز الزعامة الدينية من النجف إلى العراق إلى قم في إيران). أنظرك السيد صالح الشهرستاني، المجتهد الأكبر.. مصدر سابق، ص٨.

(٢٣) لم يألف الفقيه المسلم (السني والشيعي على حد سواء) البحوث ذات الصلة بتكوين الدولة الإسلامية، ممّ تؤلف؟، والفروقات بينهما وبين الإمبراطورية، بل حتى وقت قريب لم يتعرّض الفقهاء إلى تنوّع أشكال السلطة، فالنقاش في الغالب يدور حول السلطة، وانتقالها، والشروط اللازم توافرها في الحاكم، وحدود الطاعة، ولهذا فأطروحة الإمام الخميني لا تحيد في جوهرها عن البحوث السلطانية التي تعالج موضوع السلطة لا الدولة.

(٢٤) روح الله الموسوي الخميني، كشف الأسرار، انتشارات كتاب فروشي علمية اسلامية، تهران، ١٣٢٣ هجري شمسي، ص٦٥.

(٢٥) نما إلى علم كبار المراجع باحتمال تنفيذ الشاه حكم الإعدام في السيد الخميني، فجاء آية

الله شريعتمداري إلى طهران وأصدر بياناً حمل توقيعه وتوقيع آيات الله العظام مثل الكلبيكاني والميلاني والخوانساري وتضمّن البيان حكماً بمرجعية الإمام الخميني لتفويت الفرصة على الشاه بتنفيذ مخطّط تصفية المعارضة الدينية، وكان الدستور الإيراني يحظر محاكمة أو إعدام المراجع.

(٢٦) الشيخ علي أكبر حكمي زادة، إسرار هزار ساله، أسرار ألف عالم، مجلة برجم، العدد ١٢، ١٩٤٤، طهران، ص١٠٩، ١١٠.

(٢٧) آية الله الخميني، كشف الأسرار، انتشارات كتاب فروشي علمية اسلامية، تهران، ١٣٢٣ هجري شمسي، ص١٠٩.

(٢٨) ينفي السيد الخميني في كتابه (رسالة الإجتهاد والتقليد) الولاية لأي شخص مهما كانت صفته على شخص آخر وهو الحكم الأصلي وقال ما نصه «لا إشكال في أن الأصل عدم نفوذ حكم أحد على أحد قضاءً كان أو غيره، نبياً كان الحاكم أو وصيّ نبي أو غيرهما، ومجرد النبوة والرسالة والوصاية والعلم بأي درجة كان وساير الفضائل لا يوجب أن يكون صاحبها فذاً». أنظر: كتب الرسائل، قم، الطبعة ١٣٧٨هـ، المجلد الثاني، رسالة (الاجتهاد والتقليد)، السيد الخميني والرسالة في ٨٠ صفحة، من ص٩٣ ـ ١٧٣.

(٢٩) كشف الأسرار، مصدر سابق، ص٢٣٢ و٢٢٢.

(٣٠) المصدر السابق، ص٢١٣.

(٣١) المصدر السابق.

(٣٢) ثمة فقهاء ورجال دين شيعة يوصمون الإمام الخميني بالكفر لتشريعه الضرائب، ويعتبرون ذلك مخالفاً لقوانين الإسلام، وتمثّلاً للقوانين الوضعية، المخالفة للشريعة الإسلامية.

(٣٣) كشف الأسرار، مصدر سابق، ص٢٥٦.

(٣٤) الحاج ميرزا أحمد الصابري الهمداني، الهداية إلى من له الولاية.. في ولاية الأب والجد والفقيه، تقرير بحث آية الله العظمى الحاج سيد محمد رضا الكلبيكاني، المطبعة العلمية، قم ـ إيران، ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٣م، ص٢٠.

(٣٥) المصدر السابق، ص٢١.

(٣٦) المصدر السابق، ص٤١.

(٣٧) المصدر السابق، ص٤٤.

(٣٨) المصدر السابق، ص٣٦، ٤٦، ٤٧، ٥٢.

(٣٩) جاء في المسألة ١٠١٤ من الرسالة العملية للسيد الكلبيكاني (هداية العباد): «وإما في زمان الغيبة فوجوبها غير معلوم، وإن أذن بها الفقيه»، وقال في مسألة ١٠١٥ بـ«عدم الإجتزاء بصلاة الجمعة عن الظهر ولو كانت بإذن الفقيه»، واشترط في المسألة ١٠٧٣ «في

وجوب الجمعة تعييناً أو تخييراً أو في صحتها، السلطان العادل. الإمام المعصوم ـ أو المنصوب من قبله في خصوص صلاة الجمعة». وهنا يعتصم بالإجماع الشيعي القديم. أنظر: آية الله العظمى السيد محمد رضا الموسوي الكلبيكاني، هداية العباد، دار الصفوة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م، ص٢٠٦، ٢١٤.

(٤٠) أنظر: آية الله روح الإمام السيد روح الله الموسوي الخميني، تحرير الوسيلة، دار الصراط المستقيم، بيروت، ١٩٨٢، ج١، ص٢٣١، ٢٣٢ ـ ٢٣٣. وانظر: آية الله الخميني، من هنا المنطلق... مجموعة مسائل حيوية، دار التوجيه الإسلامي، بيروت / الكويت، الطبعة الثانية، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م، ص٩٧، ١١٥.

(٤١) أفتى آية الله الخميني من منفاه بتحريم التقية وجاء في الفتوى ما نصه «التقية حرام، وإظهار الحقائق واجب مهما كانت النتيجة ولا ينبغي على فقهاء الإسلام استعمال التقية في المواقف التي تجب التقية على الآخرين فيها، إن التقية تتعلق بالفروع، لكن حينما تكون كرامة الإسلام في خطر وأصول الإسلام في خطر فلا مجال للتقية والسكون.. والله إن من لا يصرخ لآثم، والله إن من لا يشكو لمرتكب كبيرة». أنظر: د. إبراهيم الدسوقي شتا، الثورة الإيرانية: الجذور ـ الأيديولوجيا، مصدر سابق، ص٣٤.

(٤٢) الإمام الخميني، الحكومة الإسلامية، من منشورات المكتبة الإسلامية الكبرى، طهران، إيران، (د.ت)، ص٢٥ ـ ٢٦.

(٤٣) المصدر السابق، ص٦٦.

(٤٤) آية الله الموسوي الخميني، كتاب البيع، مؤسسة مطبوعاتي إسماعيليان، قم ـ إيران، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣، ج٢، ص٤٧٢.

(٤٥) أنظر: النداء الأخير.. الوصية السياسية الإلهية لقائد الثورة الإسلامية الكبير، مؤسسة الإمام الخميني الثقافية، طهران ـ إيران، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

(٤٦) كتاب البيع للإمام الخميني، ج٢، ص٤٦١ ـ ٤٦٣.

(٤٧) النداء الأخير.. الوصية السياسية الإلهية، مصدر سابق، ص٤٧٣.

(٤٨) البيع، ج٢، مصدر سابق، ص٤٧٣.

(٤٩) الحكومة الإسلامية، ص٤٩. ويقول في كتاب (البيع)، ج٢، ص٤٦٧، ما نصه: «كان لكل منهم ـ أي الفقهاء ـ الولاية على أمور المسلمين من بيت المال إلى إجراء الحدود بل على نفوس المسلمين إذا اقتضت الحكومة التصرف فيها، فيجب عليهم إجراء الحدود مع الإمكان وأخذ الصدقات والخراج والأخماس والصرف في مصالح المسلمين وفقراء السادة وغيرهم وسائر حوائج المسلمين والإسلام، فيكون لهم في الجهات المربوطة بالحكومة كل ما كان لرسول الله والأئمة من بعد صلوات الله عليهم أجمعين..

فللفقيه العادل جميع ما للرسول والائمة ﷺ مما يرجع إلى الحكومة والسياسة»، وربما

بالغ الإمام الخميني في تأسيسه النظري لولاية الفقيه، بحيث أضفى عليها طابعاً قدسياً وجعل من بنائها مقصداً دينياً، الأمر الذي يجعل المخالف لها مخالفاً للدين والشرع وهذا ما صرّح به الإمام نفسه وأصبح شعاراً يومياً في إيران حيث قال الإمام أمام جمع من رجال الدين والمثقفين الإيرانيين في بداية انتصار الثورة الإيرانية بأن مخالف ولاية الفقيه، مخالف الله تبارك وتعالى وهو في عداد الإسلام». (أنظر: جريدة بامداد الصادرة بتاريخ ٣٠/ ٦/ ١٣٥٨هـ شمسي - (١٩٧٨م).

(٥٠) Ervand Abrahimian, 'Fundamentalism or Populism', in Khomeinism, London, 1993, p32.

(٥١) روح الله الموسوي الخميني، كتاب البيع، مصدر سابق الجزء الثاني ص ٤٧٢.

(٥٢) Norman Calder, Accommodation and Revolution in Imami Shi'i Jurisprudence: Khumaini and the Classical Tradition, Middle Eastern Studies, 1982, p.10.

(٥٣) M. Zonis& D. Brumberg, Shi'ism as Interpreted by Khomeini: An Ideology of Revolutionary Violence. In Mrtin Kramer, Shi'ism, Resistance, and Revolution. Westview; Mansell: Boulder, London, 1987, p.53.

(٥٤) .Hamid Enayat, Modern Islamic Political Thought, London, 1982, p.63

(٥٥) H. Enayat, ibid, p.63.

(٥٦) Hamid al-Ghar, Islamic Revolution in Iran, Qum, Iran, 1981, p.49.

(٥٧) أنظر: أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، بيروت، ١٩٩٥، ص ص ١١٢، ١١٣، ١١٨، وأنظر أيضاً: إبن سينا، الشفاء (الإلهيات)، قم، إيران، ١٤٠٤هـ، ص ص ٤٥١ - ٤٥٥

(٥٨) هناك إجماع صلب على أن بين فقهاء الشيعة على أن المجتهد هو الشخص الذي يحوز على التعليم الديني ويتمتّع بالزهد والورع. أنظر: محمد كاظم اليزدي، العروة الوثقى، النجف الأشرف، العراق، ١٩٨١، مصدر سابق، ص ٢

(٥٩) أنظر وصيّة الإمام الخميني، النداء الأخير، مصدر سابق، ص ٢٥، وأنظر أيضاً، روح الله الموسوي الخميني، الحكومة الإسلامية، مصدر سابق ص ٤٩

(٦٠) الشيخ مرتضى الأنصاري، المكاسب، منشورات جامعة النجف الإسلامية (د.ت)، الجزء التاسع، ص ص ٣٢٨ - ٣٣٣.

(٦١) Hamid Enayat, Modern Islamic Political Thought, op.cit., p.162.

(٦٢) الشيخ الأنصاري، فرائد الأصول، قم (د.ت)، الجزء الأول، ص ٢٧٥.

(٦٣) Norman Calder, Accommodation and Revolution, op.cit., p.15.

(٦٤) Sami Zubaida, Islam, The People and The State, London, 1989, p.59.

(٦٥) S. Zubaida, ibid, p.59.

(٦٦) الإمام الخميني، كشف الأسرار، مصدر سابق، ص ٢١٣

(٦٧) الإمام الخميني، الحكومة الإسلامية، مصدر سابق، ص ٦٦، وأنظر أيضاً Norman Cadler, op.cit., p.9.

(٦٨) Ibid, p.261.

(٦٩) مذكرات العلامة الشهيد السيد مهدي الحكيم حول التحرّك الإسلامي في العراق، إعداد مركز شهداء آل الحكيم للدراسات التاريخية والسياسية (د.ت)، ص ٣٦.

(٧٠) المصدر السابق ص ٣٧.

(٧١) يحظى الرأي القائل بعدم آهلية رجال الدين للحكم في بداية انتصار الثورة بقبول واسع، بالنظر إلى أنهم لم ينخرطوا في جهاز السلطة، وإنما تحولوا إلى أداة لهدم السلطة والاستيلاء عليها، من الخارج، بخلاف التيار الليبرالي الذي نما وترعرع وتأهّل في السلطة، فكان من الطبيعي أن يرسى خيار إدارة السلطة على هذا التيار، إلى حين يتأهل رجال الدين لمزاولة الحكم.

(٧٢) لم يحصل الشيخ المنتظري على إجماع مجلس الخبراء في شان خلافة قيادة السيد الخميني، فمن مجموع ٧٤ صوتاً لم يحصل المنتظري سوى على ٥٤ صوتاً.

(٧٣) أنظر: يوسف صانعي، الولاية، دار الروضة، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م، ص١٢٧ ـ ١٢٨، وبطبيعة الحال، فإن ادعاء صانعي إجماع الشيعة على مسألة حكم الحاكم لا يجوز نقضها غير صحيح، فقد ذكر السيد الحكيم في (مستمسك العروة الوثقى): أطلق جماعة جواز النقض عند ظهور الخطأ. المصدر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٤، ١٣٩١هـ، ج١، ص٩١.

(٧٤) السيد علي الخامنئي، أجوب الاستفتاءات، العبادات، ج١، دار الوسيلة، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م، ص٢١. وانظر قبل ذلك: آية الله الموسوي الخميني، أحكام الإسلام بين السائل والإمام، دار الوسيلة، بيروت، ط١، ١٩٩٣، ص١٥. وفي سؤال وجّه للسيد الخميني ما نصّه: المجتهد الجامع للشرائط إذا أصدر أمراً إلزامياً بالجهاد أو بأي شيء آخر فهل على غير مقلديه امتثال أمره؟ أجاب: ينفذ حكم ولي الأمر في حق الجميع حتى على المجتهدين الآخرين.

(٧٥) يعد رئيس مجلس القضاء الأعلى الإيراني السيد محمد اليزدي أبرز المتحمسين إلى فكرة ربط المرجعية بالدولة وقد نقلت صحيفة الشرق الأوسط في ٢/ ١٢/ ١٩٩٤ عنه «أن المرجعية يجب أن تبقى تحت سيطرة الحكومة الإيرانية مهما كان الثمن».

(٧٦) تبنى السيد محمد اليزدي رئيس مجلس القضاء الأعلى الإيراني أطروحة توحيد القيادة

السياسية والقيادة الدينية بصورة فعلية عقب وفاة السيد الكلبيكاني، وكان يروّج لأطروحته في المحافل العامة (صلاة الجمعة نموذجاً)، غير أنه تنازل ـ بصورة مؤقتة ـ عن فكرة التوحيد، إذ كان يعني بالتوحيد ما يتحقق في ظل السيد الخامنئي، ولكن المرجع الديني حينذاك كان الشيخ الآراكي، وما إن توفى الأخير حتى استأنف السيد اليزدي التبشير بقوة بأطروحة التوحيد تلك، ضمن حملة دعم مرجعية الخامنئي. أنظر: محمد حسن البحراني، شروط تأهيل المرجع في زمن الدولة الإسلامية ـ مجلة العالم عدد ٥٢٦، كانون الثاني (يناير) ١٩٩٥/ شعبان ١٤١٥.

(٧٧) أنظر: علي البهادلي، النجف جامعتها ودورها القيادي، مؤسسة الوفاء، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٩، ص٦٢ ـ ٦٣.

(٧٨) السيد محمد باقر الصدر، لمحة تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية، سلسلة الإسلام يقود الحياة (١)، دار التعارف للمطبوعات، ط٢، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م، بيروت ـ لبنان، ص٢١.

(٧٩) عامر الحلو، أحكام الدين بين السائل والمجيب، الحلقة السادسة، منشورات مكتبة أهل البيت ﷺ الثقافي الإسلامي، فيينا ـ النمسا، ط. ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م، ص١٧، ١٧ ـ ١٨.

(٨٠) عامر الحلو، أحكام الدين بين السائل والمجيب، الحلقة الرابعة، منشورات مكتبة أهل البيت ﷺ الثقافي الإسلامي، فيينا ـ النمسا، ط. ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م، ص١٩.

(٨١) طرح الرأي بصورة واضحة من جانب رئيس مجلس الشورى الإيراني ناطق نوري في مطلع ديسمبر ١٩٩٤، ونقل عنه قوله: «إن افتقار السيد علي الخامنئي للمؤهلات الفقهية يعوّض عنها تماماً سجل نضاله الثوري الحافل السنوات». أنظر: جريدة الشرق الأوسط، لندن في ٢/ ١٢/ ١٩٩٤.

(٨٢) أنظر: مقابلة مع السيد هادي خسروشاهي السفير الإيراني السابق لدى الفاتيكان مع مجلة العالم، عدد ٥٢٦، كانون الثاني (يناير) ١٩٩٥/ شعبان ١٤١٥هـ، ص٣٩.

(٨٣) لا يؤمن السيد محمد روحاني والسيد الطباطبائي القمي بقيام الدولة في زمن الغيبة ويحرّمان السعي من أجل إقامتها، ويعارض القمي على الأقل تحوّل رجال الدين إلى حكّام على أساس أن مسؤولية العلماء هي الإرشاد والتذكير والإشراف على الشؤون الدينية، فيما يصدر الروحاني في تحريم الدولة عن عقيدة الانتظار، كما ينبئ عنها تمثّله سيرة الفقهاء المتقدمين في بحث الولاية من قبل السلطان (هنا الجائر) فقال بحرمة الولاية من قبل السلطان الجائر إلا مع القيام بمصالح المؤمنين، وعدم ارتكاب ما يخالف الشرع المبين، وأجاز ـ على طريقة الفقهاء الأوائل ـ الولاية مع الإكراه من الجائر، ولكنه قال بحرمة الإنتقال إلى الجرح والقتل في درع مرتكب المنكر عملاً بالرأي المشهور قديماً، كما أسقط من رسالته العملية بحث مسألة صلاة الجمعة. أنظر: آية الله العظمى السيد

محمد الحسيني الروحاني، منهاج الصالحين، مطبعة نمونة، (الطبعة الثانية ـ قم)، (الطبعة الأولى ـ بيروت)، (د.ت)، ص١١، ٣٧٦.

(٨٤) يبدو أن ثمة تبدّلاً طرأ على طريقة ترويج مرجعية السيد الخامنئي، والتوسل بأساليب هادئة بعد الإنتقادات على مستوى واسع لطرح السيد الخامنئي مرجعاً أعلى للشيعة. والتزمت مكاتب السيد الخامنئي الحذر في إشاعة مرجعيته، بل أن رسالته (أجوبة الاستفتاءات) حسب ما نقل مكتب السيد الخامنئي في منطقة السيدة زينب بالقرب من العاصمة السورية ـ دمشق، لم يأمر السيد الخامنئي بنشرها وتوزيعها إلى المكتبات العامة، فثمة حذر وحركة هادئة بانتظار اللحظة المناسبة لاستئناف ترويج مرجعية السيد الخامنئي العليا للشيعة.

(٨٥) في بداية تصدّي السيد الخامنئي للمرجعية وولاية الفقيه، زعم المعترضون بأنه لم يشهد بمرجعيته مراجع التقليد الكبار المعروفين، وإنّ ما حصل عليه من شهادات كانت صادرة عن رجال دين مجتهدين من الطبقة الثانية في التسلسل الحوزوي من بينهم: آية الله علي المشكيني، وآية الله محمد مؤمن، وآية الله محمد فاضل لانكراني، وآية الله يوسف صانعي، وآية الله السيد محمد اليزدي، وآية الله السيد جعفر كريمي، وآية الله مرتضى بن فضل، وآية الله جنتي، وقد أصدر مجمّع أهل البيت شهادات هؤلاء.

(٨٦) جامعة مدرسين حوزة علمية قم: هيئة حوزوية غير حكومية مؤلفة من ٤٠ عضواً ينتمون إلى طبقة المجتهدين في التسلسل الحوزوي يرأسها آية الله أميني خلفاً للشيخ المرجع ناصر مكارم شيرازي، وتضطلع الهيئة بشؤون الحوزة تدريساً وبحثاً وتنظيماً، وتلعب دوراً كبيراً في النطاق المرجعي، ويرجع إليها السبب في تقديم الكلبيكاني على الآراكي بعد وفاة الإمام الخميني، رغم تأييد علماء الدولة للشيخ الآراكي، وبعد وفاة الكلبيكاني رشحت الهيئة الآراكي كمرجع رسمي للدولة الإيرانية.

(٨٧) جامعة روحانيت عبارة عن هيئة دينية تضم في عضويتها رجال الدين، وقد شكلت بآرائها التقليدية تياراً حوزوياً، وتنغمس الهيئة بدرجة كبيرة في الشأن العلمائي بما يوحي بانصرافها إلى إقامة مجتمع علمائي ويقف على رأس الهيئة آية الله مهدوي كني، ويقابل هذه الهيئة روحانيون مبارز، وهم رجال الدين المناضلون بقيادة آية الله مهدي كروبي، فبينما تسعى جامعة روحانيت إلى إعادة رجل الدين إلى النطاق الحوزوي، تدعو هيئة روحانيون مبارز إلى إخراج رجل الدين إلى ساحة النضال السياسي.

(٨٨) نص البيان كما جاء «تتمة لاجتماعات سابقة ـ قبل وفاة الشيخ الآراكي ـ واجتماعات لاحقة لمدة ثلاثة أيام كان آخرها في ١/ ١٢/ ١٩٩٤ أصدرت جامعة مدرسين بياناً جاء في مقدمته: إن مسألة المرجعية مسألة على درجة كبيرة من الأهمية والخطورة ولا يمكن فصلها عن مصالح المسلمين واستقلالهم وعزّتهم ولا يمكن البت فيه دون الأخذ في نظر الاعتبار مؤامرات الكفر ضد الإسلام. ولذلك فإن جامعة مدرسين حوزة علمية قمْ وفي عدة جلسات لمناقشة هذه المسألة آخرها كان في ١/ ١٢/ ١٩٩٤ توصلت إلى نتيجة أن الآيات

العظام المدوّنة أسماؤهم أدناه مؤهلون للمرجعية وأن تقليد أي منهم مجزٍ وأن العمل بمقتضى فتاويهم مبرئ للذمة وهم ـ آية الله العظمى الحاج الشيخ محمد فاضل لانكراني. ٢ ـ آية الله العظمى الحاج الشيخ محمد تقي بهجت.
٣ ـ آية الله العظمى السيد علي الخامنئي. ٤ ـ آية الله العظمى الشيخ وحيد الخراساني.
٥ ـ آية الله العظمى الشيخ جواد تبريزي. ٦ ـ آية الله العظمى السيد موسى شبير الزنجانيز. ٧ ـ آية الله العظمى الشيخ ناصر مكارم الشيرازي.
وأصدرت في نفس التاريخ ـ ١/ ١٢/ ١٩٩٤ ـ جامعة روحانيت بياناً أعربت فيه عن تقديرها لجميع الفقهاء والمراجع الذين تعتبر العمل بفتواهم مجزياً ومبرئً للذمة، وهم على النحو التالي:
١ ـ آيةالله العظمى السيد علي الخامنئي. ٢ ـ آية الله العظمى الشيخ محمد فاضل لانكراني.
٣ ـ آية الله العظمى الشيخ ميرزا جواد تبريزي. وثبّت البيان ملاحظة بما نصه: مما يجدر ذكره أن هؤلاء الثلاثة يجيزون البقاء على تقليد الميت.

(٨٩) قرر السيد علي الخامنئي في الرابع عشر من ديسمبر ١٩٩٤ التنازل عن المرجعية الشيعية العليا والانصراف إلى المجال الإرشادي للشيعة خارج إيران واعتبر ذلك نطاقاً أكثر ثقلاً وخطورة من المرجعية. أنظر: الحياة والشرق الأوسط بتاريخ ١٥/ ١٢/ ١٩٩٤.

(٩٠) ذكر آية الله الشيخ حسين علي المنتظري في هذه المسألة «إذا أمكن تحصيل شروطها فالأحوط وجوباً إقامتها» وقال «تصلي الجمعة بدل الظهر». أنظر: الأحكام الشرعية، مطبعة القدس، قم، ط١، محرم ١٤١٣هـ، ص٢٦٤.

(٩١) لم يرد السيد الخامنئي حرجاً في استيعاب ولاية الفقيه المطلقة، التي عارضها في حياة مؤسسها الإمام الخميني، ويبدو أن معانيها تجلّت بعد وصوله إلى قمة الهرم السياسي حيث كثّف وعي مدونات الخميني بما نصه «المراد بالولاية المطلقة للفقيه الجامع للشرائط هو أن الدين الإسلامي الحنيف هو دين الحكم، وإدارة شؤون المجتمع، فلا بد أن يكون للمجتمع الإسلامي بكل طبقاته وليُ أمر، وحاكم شرع وقائد ليحفظ الأمة من أعداء الإسلام والمسلمين، وليحفظ نظامهم وليقوم بإقامة العدل فيهم.. وهذا الأمر في مقام تنفيذ عملياً قد يتعارض مع رغبات، وأطماع، ومنافع، وحريات بعض الأشخاص، ويجب على حاكم المسلمين حين قيام بمهام القيادة على ضوء الفقه الإسلامي اتخاذ الإجراءات اللازمة عند تشخيص الحاجة إلى ذلك. ولا بد أن تكون إرادته وصلاحيته فيما يرجع إلى المصالح العامة للإسلام والمسلمين حاكمة على إرادة وصلاحيات عامة الناس عند التعارض» وربما بالغ السيد الخامنئي في تصوير ولاية الفقيه وتموضعها المذهبي بما نصه (ولاية الفقيه في قيادة المجتمع وإدارة المسائل الإجتماعية في كل عصر وزمان من أركان المذهب الحق الاثني عشري، ولها جذر في أصل الإمامة» وهذا ما يجعل الإعتقاد بولاية الفقيه ـ حسب السيد الخامنئي ـ شرعياً تعبدياً، مؤيداً للعقل. ولكن ظلت ولاية

الفقيه المطلقة بعد وفاة الإمام الخميني تثير بمرور الوقت استفهامات مصحوبة بالمزيد من الغموض، ولعل من أكثر الأسئلة تكراراً هل للفقيه قدرة على تعطيل الأحكام أو نسخها، وهو سؤال مستوحى من رد السيد الخميني على اعتراض السيد الخامنئي حول نفس المسألة، ويبدو أن الأخير بدا له رأي آخر، حين سئل عن قابلية تغيير أو تعطيل الأحكام الشرعية، فأجاب (الموارد مختلفة) وإذا قبل السيد الخامنئي مبدأ تعطيل الأحكام، فإنه استنكر نسخ أحكام الشريعة الإسلامية بعد وفاة رسول الله ﷺ، بأية حال، وأن (تغيّر الموضوع، أو عروض الضرورة، والإضطرار، أو وجود مانع مؤقت من تنفيذ الحكم ليس نسخاً..).

أنظر: أجوبة الاستفتاءات، مصدر سابق، ص٢٤٢، ٢٣، ٢٢.

(٩٢) آية الله يوسف صانعي، الولاية، دار الروضة، بيروت، ط١، ١٩٩٤م/ ١٤١٤هـ، ص٥٤، ٥٥، ٩٣ ـ ٩٤.

(٩٣) في رده على سؤال حول حكم الصلاة مع أهل السنّة، أجاب السيد الخامنئي: «لا إشكال في المشاركة في الصلاة معهم في جمعتهم وجماعاتهم»، وقال في مكان آخر بأن الصلاة «الصلاة معهم صحيحة ومجزية..». أنظر: آية الله العظمى السيد علي الحسيني الخامنئي ـ أجوبة الاستفتاءات، ج١ (العبادات)، ص١٧٨، ١٧٩.

(٩٤) أجاز السيد الخامنئي في رسالته العملية (أجوبة الاستفتاءات)، ص١٧٨ و١٧٩، الاقتداء بأهل السنّة والجماعة في الصلاة وأنها مجزية، وإن كان بالسجود على السجاد وأمثال ذلك. ولا بد لمثل هذا التوجه أن يفتح الطرق المسدودة بين الشيعة والسنّة، ويمهّد السبيل لمبادرات أخرى أكثر تطويراً.

(٩٥) في الجهاد: لم يبعد السيد الخامنئي القول بجواز تولي الفقيه الجامع للشرائط الذي يلي أمر المسلمين الحكم بالجهاد الابتدائي، إذا رأى مصلحة تقتضي ذلك، بل قوّى هذا القول.

وفي إقامة الحدود في عصر الغيبة: قال السيد الخامنئي بوجوب «إجراء الحدود في عصر الغيبة.. والولاية على ذلك خاصة لولي أمر المسلمين».

وفي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: أوقف نفاذه على شرط وجود «بلد يسوده نظام وحكم إسلامي مهتم بهذه الفريضة الإسلامية، فالأمر حينئذٍ موكول إلى إذن الحاكم، وإلى المسؤولين المختصين وإلى قوات الشرطة المحلية والمحاكم الصالحة». أنظر: أجوبة الاستفتاءات، مصدر سابق، ص٢٥، ٣٣١، ٣٣٤، ٣٣٧، ٣٣٨.

الفصل الثامن

الفقيه والدولة في العراق..
انقطاع التيار السياسي

ثورة العشرين

فيما تراجعت مراكز الإستقطاب المرجعي في قم والنجف بعد إخفاق الحركة الدستورية، إنتقل مركز الجاذبية في المجال الشيعي إلى كربلاء التي بدأت تلعب دوراً سياسياً مركزياً، فيما احتضنت النجف تياراً فقهياً محافظاً. وفي حقيقة الأمر، إن كربلاء تحوّلت إلى وارث تاريخي لحركتي التنباك والدستور في إيران، فكانت راعية لمركز مرجعي حديث العهد، يمثّل الإحتياطي الإستراتيجي لخط ولاية الفقيه.

وبالإمكان رصد فعالية الدور المركزي سياسياً لكربلاء من خلال مجريات الحملة البريطانية على العراق في الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٦. فبعد دخول القوّات البريطانية العراق عن طريق البصرة في إطار مشروع يرمي إلى احتلال العراق وربطه بحكومة الهند، واجهت القوّات البريطانية مقاومة باسلة بقيادة علماء الدين فاضطرت في نوفمبر ١٩١٨ للإعلان عن التزام الحلفاء بإقامة حكومة وإدارة وطنية في العراق، فتقرّر إجراء استفتاء عام لاختبار اتّجاه الرأي العام العراقي، وأصدر الحاكم العسكري البريطاني العام في العراق في ديسمبر ١٩١٨ تعليمات سرّية إلى الحكام السياسيين في المدن والأقاليم، بأن يلقوا على الرؤساء والعلماء وذوي الرأي هذه الأسئلة:

١ ـ هل تريدون حكومة عربية مستقلة تحت حماية بريطانية تضم البلاد الواقعة بين شمال الموصل إلى الخليج العربي؟

٢ ـ هل تريدون أن يرأس الحكومة أمير عربي؟

٣ ـ من تختارون لرئاسة هذه الحكومة؟[١]

فيما يذكر محسن الأمين أن الحاكم العام أرنولد ولسن وجّه بواسطة حكّام الأقاليم من الضباط والسياسيين أسئلة معينة إلى أهل العراق في اجتماعات كانت تعقد في مكاتب الحكّام المذكورين ويشهدها فريقٌ من الوجوه والزعماء، وكان السؤال الأول عن جنسية الحاكم الذي يريدونه والثاني عن شكل الحكم، والثالث عن حدود العراق[٢].

وقد جاء الإستفتاء متهافتاً، إذ انتخب البريطانيون عيّنات منتقاة بعناية لتمرير المشروع البريطاني، وكان الهدف من الإستفتاء حمل العراق على اختيار السير برسي كوكس رئيساً للدولة العراقية الجديدة، فانتهى الإستفتاء إلى مبادرات محلية، فيما أخفقت النجف في تقديم مشروع تصوّر حول الحكومة المقترحة، بعد أن اعتذر السيد محمد كاظم اليزدي، المرجع الديني الأعلى في النجف، عن الإلتزام بما أجمع عليه وجهاء وأعيان الطائفة الشيعية في النجف بتأييد الإستقلال وقيام حكومة عربية وحاكم عربي من أسرة الشريف حسين، وهو نفس مطلب الشيعة في سوريا[٣]. وأجاب اليزدي على سؤال العلماء، والتجّار، والوجهاء، وزعماء العشائر الذين اجتمعوا في مقر الحاكمية العسكرية بحضور ولسن: «أنه كرجل دين لا يعرف غير الحلال والحرام ولا دخل له بالسياسة مطلقاً، فاختاروا ما هو أصلح للمسلمين»[٤]، الأمر الذي أحدث صدمة شديدة للرأي العام ولنخبة المجتمع العراقي، وظهرت في تلك الفترة شائعات مفادها أن اليزدي كان على علاقة وثيقة بالإنجليز وأن نفوذه كزعيم ديني كان يحظى بدعم الإنجليز[٥]، ونقل عن المس بيل قولها «إن الذين اشتركوا منا في المأساة

سوف لا ينسون العضد والمؤآزرة اللذين قدمهما لنا كل من النقيب والسيد محمد كاظم اليزدي»[٦].

وبرزت كربلاء كبديل فعّال، للتعويض عن إخفاق النجف، بعد الإستجابة السريعة من جانب الميرزا محمد تقي الشيرازي لطلب الثوار بتولي زعامة الثورة فنزح من سامراء وسكن كربلاء في ربيع الثاني سنة ١٣٣٧هـ/ ١٩١٧م، ورد الصدمة إلى الإنجليز بإصداره فتواه الشهيرة في ٢٣ يناير ١٩١٩م جاء في نصّها «ليس لأحد من المسلمين أن ينتخب أو يختار غير المسلم للإمارة والسلطنة على المسلمين»[٧]، وسرعان ما انبثت الفتوى في صفوف العراقيين، ويصف فريق فرعون ردود فعل الفتوى على الساحة العراقية بما نصّه «طبعت منها عشرات الألوف من النسخ ووزّعت في كل قرية ومدينة وأصبحت في كل دار وكوخ. أحدثت هزّة وطنية في قلوب العراقيين وأصابت السياسة البريطانية نكسة أذلّت الحاكمين الإنكليز ومن بعدهم أذنابهم»[٨]. الأمر الذي أدى إلى تبدّل مسار السياسة البريطانية التي أخذت تنحو منحى عدوانياً، وخصوصاً بعد اغتيال الحاكم العسكري الإنجليزي على النجف فجرى اعتقال ٧٠ شخصاً من علماء النجف وأعيانها وإعدام ١٠ من شبابها، ولكن ذلك لم يحل دون انتشار وتصاعد موجة الإحتجاج الشعبي على الخطة الإنجليزية، فصدرت فتاوى مماثلة تحظر على المسلمين إنتخاب حاكم غير مسلم للحكم في العراق، واعتبار كل من يصوّت للاحتلال الإنكليزي مارقاً عن الدين[٩].

والواقع، أن الفتوى صنعت من الميرزا الشيرازي رمزاً سياسياً ودينياً بارزاً في العراق، أحيا معها صورة المطارحة المصيرية بين الشيرازي الأول (صاحب فتوى التنباك) والسلطان القاجاري، فكان انتصار الفقيه على السلطان تثبيتاً لمعادلة جديدة تقوم على أساس أن الفتاوى الدينية ـ السياسية تمثّل المعبر السريع للزعامة الدينية والسياسية، فكان مؤاتياً انتقال

الزعامة المرجعية إلى الشيخ تقي الشيرازي بعد وفاة اليزدي في نهاية إبريل ١٩١٩م، وقيادة الثورة ضد الإنجليز. حيث تبيّن من سير الأحداث أن الشيرازي حقّق نجاحاً باهراً في قيادة الشارع العراقي وتوحيده، برزت في هيئة تلاحم الساحة العراقية، بصورة غير مسبوقة، في مواجهة الإستعمار الإنجليزي، يكشف عنه أيضاً ذلك التلاحم السني الشيعي في ثورة العشرين، كما يفشي ذلك تقرير للمخابرات البريطانية جاء فيه «إن مثل هذا الشيء لم يحدث أبداً في الإسلام. وقد تمّ إسكات الأشخاص الذين اعترضوا على ذلك وقيل لهم إن الجميع يجب أن يتّحدوا طالما بقي العدو المشترك بريطانيا في مواجهتهم»[١٠] وبدأ الشيعة بالصلاة في مساجد السنّة وبالعكس وأصدر الشيخ الميرزا الشيرازي والشيخ مهدي الخالصي والشيخ فتح الله الأصفهاني فتاوى في ذلك[١١].

ثمة دور كاريزمي لعبه الشيرازي في تلك الأحداث، كشف عنه الإلتفاف الشعبي النادر، إذ تحوّل بيت الشيرازي إلى ما يشبه مركز قيادة الثورة يؤمّه دعاة الإستقلال، وتوافد زعماء العشائر العراقية على بيت الشيرازي بغية إستصدار فتوى تجيز المجابهة السياسية مع الحاكم العام في بغداد، وبعد مداولات طمأن الزعماء الميرزا الشيرازي وتعهدوا له بحفظ النظام العام، فأصدر كتاباً إلى جميع الجهات طالباً منها انتخاب ممثلين عنها للذهاب إلى بغداد لمواجهة الحاكم العام، ودعاهم للمطالبة بحقوقهم المشروعة وقيام حكومة إسلامية[١٢]، وتمثّل هذه أقصى مطالبة طوال تاريخ فقهاء الشيعة بعد الغيبة الكبرى.

فانتخب الشيخ عبد الكريم الجزائري والشيخ جواد الحائري ممثلين عن أهالي النجف، وانتخب الشيخ عبد الحسين نجل الميرزا الشيرازي والشيخ محمد الخالصي ممثلين عن أهالي كربلاء، فيما عارض الإنجليز هذه الخطوة، وسرعان ما تفجرت ثورة العشرين ١٩٢٠ التي امتدت تدريجاً إلى

أرجاء العراق كافة.. ثورة وطنية بعد فتوى الجهاد الشهيرة التي أصدرها الإمام الشيرازي ولبّى نداءها العلماء المجتهدون[١٣] والطوائف والقوميات، وقدّم الشعب العراقي تضحيات جبّارة لانتزاع استقلاله واستعادة حقّه المشروع في السيادة والإستقلال التام وتنظيم شؤونه الداخلية..

ورغم إخفاق ثورة العشرين بفعل إثارة الإنجليز مشاعر الأقليات القومية (والكردية نموذجاً) والإنهاك الذي أصاب بعض قيادات الثورة، وضعف إمكانيات الثوار، ووفاة الشيرازي، والمؤامرات الداخلية، فإن الثورة وتفاعلاتها عزّزت القناعة بإمكانية استئناف العمل التغييري، كما كشفت في إحدى تجلياتها عن فعالية المرجعية الدينية في ساحة الفعل السياسي.

ومهما يكن الحال، فقد استجابت الحكومة الإنجليزية لرغبة قطاع كبير من الشارع العراقي بتعيين فيصل إبن الشريف حسين ملكاً على العراق، والذي سيقسم الشارع العراقي إلى فريقين، فريق يمثّله السيد أبو الحسن الأصفهاني والشيخ محمد حسين النائيني اللذين قاطعا ترشيح أي حاكم على العراق في ظل الإنتداب، تأسيساً على أن الإستقلال التام مقدّم على كل ما سواه، وهو مقدّمة لتشكيل حكومة مستقلة. أما الإتجاه الآخر فكان يمثّله العالمان الكاظميان الشيخ مهدي الخالصي والسيد محمد الصدر، اللذين وافقا على مبايعة فيصل ملكاً على العراق، وأعدّ السيد الصدر مذكرة ترشيح الملك فيصل «ملك الدولة العراقية المستقلة الدستورية» ووقّعت على المذكرة جموع غفيرة من المواطنين العراقيين، أما الخالصي فكانت بيعته مشروطة، كما جاء في خطابه في ١١ تموز ١٩٢١ بحضور الملك فيصل: «إننا نبايعكم ملكاً على أن تسيروا بالحكم سيرة عادلة على أن يكون الحكم دستورياً ونيابياً، وأن لا يتقيّد العراق في عهدكم بأية قوة أجنبية».

وما لبث الخالصي وأنصاره الكثر أن خلعوا البيعة، وقاطعوا الحكم الملكي بعد أن ظهرت علامات ارتباطه بالإنجليز، وأصدر العلماء فتاوى تحرّم المشاركة في الإنتخابات وجاءت فتوى المرجع الأعلى: «إلى أخواننا المسلمين..إن هذا الإنتخاب يميت الأمة الإسلامية، فمن انتخب بعد علم بحرمة الإنتخاب، حرمت عليه زوجته وزيارته ولا يجوز رد السلام عليه ولا يدخل حمّام المسلمين»، وكان من شدة اللهجة التي اتسمت بها الفتوى أثارت دهشة الكثير من العراقيين، الأمر الذي دفع بعضهم لتوجيه سؤال إلى السيد الأصفهاني والنائيني للتأكد من صحة الفتوى فجاء الجواب: «بسم الله الرحمن الرحيم.. نعم قد صدر منا تحريم الإنتخاب في الوقت الحاضر لما هو غير خفي على كل بادٍ وحاضر، فمن دخل فيه أو ساعد عليه فهو كمن حارب الله ورسوله وأولياءه»(١٤).

وقد ألّبت الفتوى مشاعر الإنجليز، فأصدروا قراراً بإبعاد الأصفهاني والنائيني عن العراق إلى إيران وذلك في أواخر عام ١٣٤١هـ، وبقيا هناك حتى عودتهما المشروطة، فيما كانت تسوّى معادلة الحكم في العراق بهدوء تام، يستثنى في ذلك تجدّد معارضة الإمام مهدي الخالصي في عهد الملك فيصل بشأن المجلس التأسيسي الأول(١٥)، حيث أصدرت الحكومة العراقية بياناً ندّدت فيه بالخالصي واعتبرته أجنبياً عن العراق، ونفي الخالصي مع ولديه وقرينه الشيخ علي نقي وسلمان الصفواني إلى مكة المكرمة ثم استقر الخالصي بعد عودته من موسم الحج في إيران ومات هناك(١٦).

وباستقرار الواقع السياسي في العراق بعد ثورة العشرين، وغياب أقطاب الخط المرجعي الإحتجاجي، سمح للخط المنافس بالظهور الذي سيكتب على يديه تشكيل صورة المرجعية الشيعية في العراق، وما عرف

عن ميؤلها نحو الإعتدال والخشية من اضطراب حبل الأمن وذهاب الأنفس والأعراض والأموال عملاً بسيرة الفقهاء الماضين.

وقدّر لمدرسة النجف كمركز إستقطاب مرجعي للشيعة أن تستوعب ولاية الفقيه الجزئية وأن تنظّر لها، في سياق فصل السياسي عن الديني، حيث أحيا السيد محمد كاظم اليزدي (ت١٣٣٧هـ) نظريّة الأنصاري في الولاية الجزئية للفقيه واكتفى في رسالته الفقهية (العروة الوثقى) بحصر وظيفة الفقيه في جباية الأخماس نيابة عن الإمام ولم يتجاوز الأمور الحسبية[١٧] التي أتى الأنصاري على ذكرها في (المكاسب) ثم جاء السيد محسن الحكيم (ت١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م) رغم ما حظي من إجماع شيعي ليؤكّد على ولاية الفقيه في الأمور الحسبيّة مستنداً على جباية الخمس نيابة عن الإمام[١٨] ونفي الولاية السلطانية للفقيه[١٩].

وبتولّي السيد محسن الحكيم مقام المرجعية في النجف الأشرف، يكون خط الولاية الجزئية قد أحكم بنيانه واستقطب حوله الساحة الشيعية (العربية تحديداً)، فلطالما فضّل هذا الخط الوعظ الديني وجباية الحقوق الشرعية على العمل السياسي. فشجّع تيار المرجعية في النجف الثقافة التقليدية وعكف على ترويجها، تلك الثقافة التي ترسم للمقلدين بالمعنى الفقهي طرق التعامل مع العبادات والمعاملات بما تستوعب، إضافة إلى الرسائل العملية، الموسوعات الفقهية التي جاءت خالية من ذكر فقه الدولة، بحيث لم يعد يرى المقلّد الشيعي في الإسلام سوى الطقوس العبادية الفردية ومنظومة المعاملات التجارية المحنطة.

وكان السيد أبو القاسم الخوئي (١٨٩٩هـ/ ١٩٩٣م) الذي تولّى زعامة الشيعة بعد السيد محسن الحكيم (توفي العام ١٩٧٠)، وقد أظهر حماسة عالية في الرد على القائلين بولاية الفقيه المطلقة التي بدأت تطرح في عهده بشكل واسع في الأوساط العلمية الحوزوية في قم وكربلاء، فقد رد في

(التنقيح في شرح العروة الوثقى) الروايات الواردة حول الفقهاء بصيغ «رواة الحديث» و«حجتي عليكم» و«الأحكام بيد العلماء بالله الأمناء على حلاله وحرامه» و«اللهم ارحم خلفائي» وغيرها وقال: «إن الأخبار المستدل بها على الولاية المطلقة قاصرة السند والدلالة..نعم يستفاد من الأخبار المعتبرة أن للفقيه ولاية في موردين وهما: الفتوى والقضاء. أما ولايته في سائر الموارد فلم يدلّنا عليها رواية تامة الدلالة والسند»، ورد قول القائلين بولاية الفقيه المطلقة بما نصّه:

«إن الولاية المطلقة للفقهاء في عصر الغيبة إنما يستدل من عموم التنزيل وإطلاقه، حيث لا كلام من أحد في أن الشارع قد جعل الفقيه الجامع للشرائط قاضياً وحاكماً وإنما ثبّتوا للفقيه ولاية التصدي..لنصب القيّم والولي على القصر والمتولّي على الأوقاف التي لا متولي لها والحكم بالهلال وغيرها»[٢٠].

وعارض السيد الخوئي تلك المقاربة بين ولاية الفقيه وولاية النبي والإمام وقال بأن الروايات المذكورة سابقاً لا يستكشف منها «أن الفقيه له الولاية المطلقة في عصر الغيبة كالولاية الثابتة للنبي ﷺ والأئمة عليهم السلام حتى يتمكن من التصرف في غير مورد الضرورة وعدم مساس الحاجة إلى وقوعها أو ينصب قيّماً أو متولّياً من دون أن ينعزل عن القيمومة أو التولية بموت الفقيه أو يحكم بثبوت الهلال أو غير ذلك من التصرفات المترتّبة على الولاية المطلقة»[٢١]، وفرّق بين وظائف النبي والإمام من جهة والفقيه من جهة ثانية، بما نصّه «إن الكلام في ولاية النبي ﷺ وأوصيائه من جهات ثلاث من حيث وجوب طاعته في الأحكام الشرعية وتبليغها، ومن حيث وجوب طاعته في أوامره الشخصية، ومن حيث كونه ولياً في أنفس الناس وأموالهم، والظاهر أنه لم يخالف أحد في أنه لا يجب إطاعة الفقيه إلا فيما يرجع إلى تبليغ الأحكام بالنسبة لمقلّده» وعارض تمثّل أنصار ولاية

الفقيه برواية (العلماء ورثة الأنبياء) كدليل على ولاية الفقيه المماثلة لولاية النبي والإمام، وقال: «لم نحرز كون الولاية من قبيل ما تقبل على أن الولاية العامة على القبول بثبوتها للفقيه، إنما هي مجعولة له من قبل الأئمة لا منتقل إليهم بالتوريث، فلا يمكن إثباتها للفقهاء بمثل هذه الروايات» وخلص من ذلك كله للقول «ليس للفقيه ولاية على أموال الناس وأنفسهم..ليس له إجبار الناس على جباية الخمس والزكاة وسائر الحقوق الواجبة»(٢٢).

استدارك: إن ما ينتج عن التفاوت بين أنصار ولاية الفقيه المطلقة والجزئية، يكاد ينصرف إلى المجال السياسي المحض، الذي فاقم بدوره التباينات الفقهية بين الطرفين، وقد وارى إلى حد كبير جذر التباين الفقهي. بكلام آخر، أن التفاوت في تكثيف شديد له ينـدك في إطاري: النص والاجتهاد، أو النقل والعقل.

فاتجاه ولاية الفقيه المطلقة، يعتقد بأن ثمة أدلّة من الشرع على أن الفقيه الجامع للشرائط له الولاية على الناس، ويحاول أن يسحب الأحاديث النبوية وروايات أهل البيت المذكورة آنفاً على الفقيه في عصر الغيبة، فيما ينكر الإتجاه الثاني تلك الولاية ويعتقد بأن وظيفة الفقيه مؤطّرة في: الإفتاء والقضاء أو حسب الاصطلاح الفقهي: الأمور الحسبية، وهي أمور لا يتوقف إنجازها على شخص معين، وإنما وهنا يدخل عنصر العقل في تسوية الإشكالية أن الفقيه المطّلع على التشريعات الدينية هو وحده المخوّل للقيام بهذه المهمة، ولكن لا على سبيل تخويل الشارع للفقيه بحسب ولاية الفقيه، وإنما بحسب إملاءات عقلية صرفة.

فالخلاف إذن يتموضع في إطار إشكالية النقل والعقل، فالفقيه بحسب الإتجاه الثاني فاقد لأيّة ولاية شرعية، أعني ولاية مفروضة من الشرع، وإنما حيازته للولاية نابعة من مكانته الفقهية، فولاية الفقيه حتى في الأمور

الحسبية إنما ثبتت على حد السيد الخوئي «لا بدليل لفظي، بل بمقتضى الأصل العملي»[٢٣]، وهنا نجد مثالاً توضيحياً في باب الجهاد، فقد إتّفق فقهاء الشيعة على تقسيم الجهاد إلى: إبتدائي، يرفض ابتداء المسلمين بالهجوم على بلاد المشركين للدعاء إلى الإسلام وقد اشترط غالبية فقهاء الشيعة إذن الإمام المعصوم، ودفاعي: يسقط فيه وجوب إذن الإمام في حال مداهمة الكفار المسلمين للاستيلاء على بلادهم وأسرهم وأخذ أموالهم[٢٤]، وقد تعرّض السيد الخوئي في بحوثه الفقهية إلى الجهاد الابتدائي، ورغم كونه من أشد المنكرين لولاية الفقيه خارج الفتيا والقضاء فقد أجاز للفقيه الجامع للشرائط التصدي للجهاد الإبتدائي مبنياً على معطى عقلي (فلا محالة يتعيّن ذلك في الفقيه الجامع للشرائط فإنه يتصدّى لتنفيذ هذا الأمر المهم (= الجهاد الابتدائي) من باب الحسبة، على أساس أن تصدي غيره لذلك يوجب الهرج والمرج ويؤدي إلى عدم تنفيذه بشكل مطلوب للشارع لأنه الأعرف بمذاقات الشارع»[٢٥].

بيد إن من الضروري القول إن مجموع الإجتهادات الفقهية تلك شكّل في المؤدّى النهائي مبرّراً لاعتزال الساحة السياسية، والإنكفاء على الحدود المرسومة للمرجعية كما وردت في المدوّنات الفقهية لهذا الفريق، وتعويلاً على مقتضيات تلك الحدود، عارض السيد الخوئي بشدة ولاية الفقيه المطلقة التي طرحها الإمام الخميني أول مرة في النجف الأشرف بعد انتفاضة خرداد ١٩٦٣، وبقي متمسّكاً بموقف حتى بعد قيام الجمهورية الإسلامية على قاعدة ولاية الفقيه المطلقة.

وقد يجادل البعض في نتائج التفاوت الواضح بين الخطّين (الجزئية والمطلقة)، وفي الميدان السياسي على وجه التحديد، إذ تمكّن خط المطلقة من إقامة الدولة، فيما أصبح الميدان السياسي العراقي شاغواً سوى من الطامحين للسلطة الذين وجدوا في اعتزال العلماء في الحوزات الدينية

وجوامع العبادة فرصة للإنقضاض على السلطة، فالعراق الذي شهد أكثر من عشر حكومات انقلابية لم يسجّل للمرجعية الشيعية النجفية دور في أي منها[٢٦]، بل إن المخيال السياسي المرجعي لم يصل إلى مستوى التفكير في السلطة الشرعية، وإنما رتّب وضعه على أساس الإنضواء تحت سلطة أجنبية عنه، وهذا ما تسبب في ضيق أفقه السياسي، وقد نقل هاني الفكيكي في اعترافاته (أوكار الهزيمة) أن السيد محسن الحكيم أرسل موفداً من طرفه إلى حكومة البعث الأولى (١٩٦٣) يطلب منها مطالب وصفها الفكيكي بأنها مطالب أقليات[٢٧].

لقد انكفأ دور المرجعية الشيعية بعد رحيل الحكيم على النشاطات الحوزويّة الصرفة، وما ظهور المرجعية الشابة في كربلاء (السيد محمد مهدي الشيرازي) والنجف (السيد محمد باقر الصدر) واستخدام رجال الدين الشيعة في النجف وكربلاء بنى سياسية حديثة، ممثلة في الأحزاب الدينية المنبثقة من داخل المؤسسة الحوزوية سوى شكل من أشكال التمرّد والإنفصال عن خط سير المرجعية التقليدية، ومحاولة جادة لتجاوز مراكز الإستقطاب المرجعي، وإن كانت المحاولة تشتمل في مضامينها لا على نمط خاص للنشاط الديني/ السياسي فحسب، وإنما تشتمل أيضاً على مفاهيم أوليّة متباينة في ميدان الفكر والسياسة.

ع٣٥)الاتجاه التوفيقي/ الواقعي بين المطلقة والجزئية

أدّى انتصار الثورة الإسلامية في إيران إلى اكتساح خطابها السياسي المسكونية الشيعية، كما ألقى بظلاله على اتجاهات البحث الفقهي، فقد تحقّق أشبه ما يكون بالتنازل الفقهي من جانب المدرسة النجفية، معقل الولاية الجزئية للفقيه، التي اضمحلت برحيل آخر أقطابها السيد أبي القاسم الخوئي، وظهر من باطن الحوزة العلمية النجفيّة إتجاه جديد يجسّر الفجوة بين اتجاهي (المطلقة والجزئية)، ولعل ظهور الإتجاه الوسطي يمثل

أحد إفرازات السجال المرير بينهما، ويعد السيد عبد الأعلى السبزواري (ت١٩٩٣م) والسيد علي السيستاني، والسيد محمد حسين فضل الله (ت ٢٠١٠)، من أبرز أعمدة هذا الاتجاه.

ففي السياق الفقهي التقليدي، نجد ثمة تطابقاً بين فتاوى الإتجاه الوسطي في الموضوعات الفقهية الخلافية ذات الصلة بالأحكام السلطانية، مع فتاوى اتجاه الولاية المطلقة، فقد أجمع السبزواري والسيستاني وفضل الله على وجوب إقامة صلاة الجمعة في عصر الغيبة تخييراً، فإذا أتى بها المكلف أجزأته عن الظهر(٢٨)، وكذا في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إذا توقف على الجراح(٢٩)، فيما يذهب السيد فضل الله كنموذج متطور للفقيه في الجهاد الإبتدائي للقول بإمكان إعلانه من قبل الفقيه العادل إذا كانت هناك مصلحة إسلامية في ذلك(٣٠).

بيد أن هذا التطابق في الأحكام الفقهية ذات الطابع السلطاني، لا يمدّنا بأية حال بالحقيقة الكاملة، وإنما ينبغي النظر إليه في سياق المبانى النقلية والعقلية لدى الفريقين من الولاية الفقهية، كونها تكشف عن قاعدة انطلاق الفقيه، ومرتكزة في استنباط الأحكام الشرعيّة، وهنا نستطيع إستبيان مواطن التطابق والإفتراق.

فقد بحث السبزواري مسألة ولاية الفقيه، وفرّق بين نوعين من الفقهاء: الفقيه الجامع للشرائط، والفقيه المبسوط اليد، وهذا من نوع المفارقات (العقلية) غير المسبوقة في البحث الفقهي الشيعي، وإنما تبلور بمرور الوقت، واكتسب مدلولاته عن طريق التجارب التي خاضها الفقيه في الحقلين السلطاني والإجتماعي، إذ يأتي العقل في المرتبة الأولى بالنسبة للفقيه في التمييز بين الفقيهين على أساس وظيفي، فيما لا ملجأ فيه إلى نص، كما يظهر أولاً من طبيعة الصلاحيات المنوطة بكل منهما، إذ يقول السبزواري عن الأول إن «للمجتهد الجامع للشرائط مناصب مختلفة:

الفتوى، القضاء، والزعامة العامة» وقال: «لا ريب في نفوذ الحكم المجتهد المطلق[٣١] في مقابل المجتهد المتجزّئ وصحة تقليده وتصدّيه للأمور الحسبية» إضافة إلى تولّيه «الرياسة الدينية المساوقة غالباً لمرجعية الفتوى».

وفي حين يغيب تماماً الدليل النقلي، يرسخ الدليل العقلي هنا في تقرير ولاية الفقيه الحسبية «إن ولاية الفقيه الجامع للشرائط في مثل هذه الأمور الدينية الولاية على الأيتام والمجانين والأوقاف من مرتكزات المتشرعة بل من فطريات أهل كل مذهب وملّة الرجوع فيها إلى علماء مذهبهم، وأن للعلماء نحو ولاية في مثل هذه الأمور..».

وفي مقام تقرير ولاية الفقيه المبسوط اليد، الخاضعة بدورها لتوجيه عقلي محض، تقوم على أساس اتساع ولاية الفقيه بازدياد بسطة يده، بما نصّه «فالمتشرعة يرون للفقيه المبسوط اليد من الولاية ما لا يرونه لغيره، فكلّ ما زيد في بسط اليد تزداد سعة الولاية، ومقتضى فطرة الأنام أن الفقيه الجامع للشرائط بمنزلة الإمام عليه السلام إلا ما اختص المعصوم به وذلك يقتضي سعة الولاية إلا ما خرج بالدليل كما يقتضي إطلاق قوله عليه السلام: (فإنّهم حجّتي عليكم)»، ويقارب هذا التقرير ما أسماه الفارابي بالحاكم الثاني، الذي يضطلع بمهمة حفظ ونفاذ القوانين الموضوعة من قبل الحاكم الأول وهو المشرّع[٣٢]. على أن السبزواري يوقف التمدّد اللاّمتناهي للولاية ويشكل على القائلين بالولاية المطلقة للفقيه بما نصّه «الجزم بإطلاق الولاية.. مشكل»[٣٣].

واستطراداً نجد السوابق الفقهية ماثلة في العقل الحوزوي النجفي، فقد نسج السيد علي السيستاني (ولد ١٩٢٤م) (وهو المرجع الأعلى في النجف حالياً) على منوال سلفه السبزواري، وعارض آية الله الخميني في استدلاله بالحديث النبوي/ القاعدة (لا ضرر ولا ضرار) على الولاية السلطانية،

بدعوى أن دلالة النهي الوارد في الحديث هي (نهي سلطاني)، وهذا يعني في أحد وجوهه: أن من وظائف النبي «الرئاسة العامة بين العباد لكونه وليّاً على الأمة من قبل الله تعالى، وبهذا الشأن يكون له ﷺ حق الأمر والنهي مستقلاً، لتنفيذه جيش أسامة ونحوه. ويكون حكمه في ذلك حكماً سلطانياً تجب طاعته بما أنه وال ورئيس كما تجب طاعة أحكام الله تعالى»(٣٤).

وينفي السيستاني هذه المقاربة كما وردت في استدلال الإمام الخميني بالنهي في الحديث النبوي/ القاعدة، ولا يرى فصل السلطاني عن الإلهي بما نصّه «لأن النهي عن الإضرار إنما يناسب أن يكون حكماً كليّاً إلهيّاً لا حكماً سلطانيّاً، لأن الإضرار بالغير ظلم عليه وقبح الظلم من القوانين الفطرية بل هو أوضح موارد التحسين والتقبيح العقليين، فكيف تكون صفحة التشريع الإلهي خالية، عن مثل هذا الحكم الفطري مع أن التشريعات الإلهية تفصيل وتوضيح للقوانين الفطرية فيكون في مستوى حكم سلطاني وضعه النبي ﷺ»(٣٥).

وجوهر الخصام هنا ينحصر في التعارض أو الإنفصال بين السلطاني والإلهي في الحقل التشريعي، إذ يحيل السيستاني قاعدة لا ضرر ولا ضرار إلى الإلهي، بتماهي رسالة الدين والدنيا، بنفي السلطة التشريعية للرسول، بمعنى أن ليس للرسول سلطة تشريع أو سن أحكام لم ينزل بها الشارع، أو أن الشارع فوّض البت فيها إلى الرسول ﷺ.

إن ما يرمي إليه السيد السيستاني مما تقدّم، نفي استدلال الإمام الخميني على ولاية الفقيه المطلقة، تلك الولاية التي تنحل الفقيه، بحسب فهم السيد السيستاني، صفة المشرّع، كون ذلك تعدّياً على الله سبحانه، المالك، المشرّع. ويحصر السيستاني ولاية الفقيه في الحيز التنفيذي ويصطلح عليها بـ(الولاية التنفيذية) للفقيه والحاكم الشرعي مثل الحكم بطلاق امرأة من زوجها في الحالات الإستثنائية كما حصرت في كتب الفقه

(إثبات حق الطلاق للحاكم بقاعدة لا ضرر فيختص بالزوج الذي يكون مضاراً قال تعالى: ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا﴾ [البقرة: ٢٣١] ووجه استفادته منها: أن للحاكم الشرعي الحق في المنع عن الإضرار حدوثاً وبقاءً بأنسب وأخف الوسائل الممكنة، وهو في المقام بعد سلسلة من إجراءات طلاق الزوجة، فيكون حكم طلاق الزوجة حكم نخلة سمرة بن جندب التي أمر النبي ﷺ بقلعها، وعلى هذا فتثبت للحاكم هذه السلطة لأنها من شؤون الولاية التنفيذية»[٣٦].

وبدا واضحاً، أن السيد السيستاني يلتزم موقفاً وسطاً إذ يرى بأن صلاحيات الحاكم الشرعي/ الفقيه في حدود حفظ المصالح العامة وحفظ الحقوق، فلم يكن يراها بالسعة التي يراها الإمام الخميني ولا بالضيق الذي يراه السيد الخوئي، وقد ورد في جواب السيستاني على سؤال حول رأيه في سعة ولاية الفقيه: أهي مطلقة أم مقيدة؟ أجاب ما نصه: «تثبت الولاية في الأمور العامة التي يتوقف عليها حفظ النظام الإجتماعي للفقيه العادل المتصدي لإدارة الأمور العامة المقبول عند عامة الناس»[٣٧]، وهو رأي يخالف الإمام الخميني في الاستدلال النصي على ولاية الفقيه، فيما يلتزم السيد السيستاني الإستدلال العقلي، وقد تفيد الفقرة الأخيرة «المقبول عند عامة الناس» بزوال الطابع النصوصي عن ولاية الفقيه، بتمسّكه برضا العامة.

والحال، أن نزع الطابع النصّي عن ولاية الفقيه يؤدي إلى:

ـ نزع شرعية ولاية الفقيه على الناس، فالفقيه ليس كالنبي والإمام المعصوم في المولويّة، فليس ثمة نص قطعي وصريح على ولاية الفقيه المطلقة، وإنما وظيفة الفقيه ترد إلى الحيز التنفيذي تأسيساً على الإدراك العقلي لا النقلي.

- نزع شرعية أحكام الفقيه، فوظيفة الفقيه منحصرة في المجال التنفيذي للأحكام، وليس التشريعي..

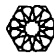
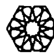
وفي صياغة فقهية/ عقلية حديثة، يتمثّل السيد محمد حسين فضل الله طريقة السبزواري والسيستاني في موضوعة ولاية الفقيه، إذ يظهر استعارته لفحوى الموقف الفقهي لدى كل منهما. وينطلق في بحث ولاية الفقيه من تقرير الفصل بين المفتي والحاكم المعبّر عنه بولي الفقيه «المجتهد المفتي هو الذي يرجع إليه في الأحكام الكلية والموضوعات المستنبطة التي يجوز التقليد فيها، أما المجتهد الولي فهو الذي يرجع إليه في الموضوعات التي يبتلي بها المكلف على مستوى الفرد أو الجماعة أو الأمة، وفي إدارة شؤون النظام العام»[٣٨]، وفي ضوء هذا التفريق، يؤسس السيد فضل الله لولاية الفقيه وحدودها، بما نصه «ورأينا هو أن حدود ولايته (= الفقيه) تتّسع حسب سعة النظام العام الذي يتوقّف عليه توازن الحياة العامة للمسلمين ولغيرهم، بما يحفظ مصالحهم السياسية والإقتصادية والإجتماعية والأمنية ونحوها»[٣٩]، وهنا يعيد فضل الله إنتاج رأي السيستاني، إذ ليس سعة النظام العام شيئاً آخر غير بسط اليد عند السيستاني، فضلاً عن كون سعة الولاية متوقّفة على سعة النظام، هي بالدقة مضمون رأي السيستاني، والشيء نفسه يقال عن استبداله قبول الناس بالشورى في مقام الحديث عن مدرك ولاية الفقيه «الظاهر ثبوت ولاية الفقيه بحيث يمارس ولايته من خلال الشورى، باعتبار أن ذلك هو القدر المتيقّن والمتصيّد من مجموع النص»[٤٠].

واستطراداً، يقتضي تماهي الفقيه مع الواقع زيادة درجة توغّله فيه، كما أن الولاية تتّسع في اتصال مع درجة قرب الفقيه من الواقع، في سياق تحقّق ذات الفقيه، وهذا يعني في أحد تداعياته، تدشين نظام معياري جديد، يؤول ابتداء إلى شرعنة مصادرة حق تمثيل الناس في النظام العام،

المشاركة السياسية، والتداول السلمي للسلطة، والمراقبة الشعبية على الحاكمين، تحت مبرر إنضواء الولاية في دائرة المقدس، وتالياً نبذ ولاية الأمة على نفسها(٤١) من حيث المبدأ لا من حيث الشكل الإجرائي، كما ذهب إلى ذلك السيد فضل الله في استنكاره على القائلين بولاية الأمة على نفسها «ولاية كل الأمة ليست أمراً عملياً، ولا يمكن أن يقوم به أحد، وولاية بعض الأمة لا بد فيه من تحديد بشكل دقيق على أساس المعطيات الإجتهادية»(٤٢).

فمن الثابت أن من مهمّات النظام السياسي تحديد الصيغ الإجرائية لتداول السلطة، وتأمين سبل ممارستها، ولكنّ استنكار السيد فضل الله يندكّ في قضية شرعية ولا شرعية ولاية الأمة على نفسها، وهو ما يكشف عنه سؤاله الإستنكاري حول الدليل على شرعية حكم الأكثرية(٤٣).

وعموماً، إن انغماس الفقيه في الواقع بدرجة أكبر قد يفهم على كونه اغتراباً عن النموذج التاريخي للفقيه الشيعي، ولكن في جوهره يحقّق انتصاراً بالإندراج في سياق واقعي عقلاني، وبكلمة: أن الفقيه الشيعي الراهن بات إبن زمانه، وبيئته، بعد أن كان لقرون خلت إبن ماضٍ، وبيئة غيره، وهذا ما يسعى الإتّجاه الوسطي/ الواقعي إلى تجسيده عملياً بصورة تدريجية.

هوامش الفصل الثامن

(١) أمين سعيد، ثورات العرب في القرن العشرين، دار الهلال، مصر، (د. ت)، ص١٣٠.

(٢) محسن الأمين، أعيان الشيعة، مصدر سابق، المجلد التاسع، ص٢٨٧.

(٣) بعد تنصيب الحلفاء الملك فيصل ملكاً على دمشق وحلب والشريف عبد الله أميراً ـ ثم ملكاً ـ على شرق الأردن، أرسلوا لجنة أميركية لاسكتشاف رغبة السوريين، فأظهر العامليون على لسان ممثليهم وفي طليعتهم حجّة الإسلام السيد عبد الحسين شرف الدين، رغبتهم في تشكيل حكومة عربية مستقلة ملكها «فيصل» غير أن الحكومة الفرنسية لم تول هذه الرغبة اهتماماً، فاندلعت الثورة (وتتزامن مع عام الثورة العراقية على الإنجليز عام ١٣٣٨هـ/ ١٩٢٠م) بزعامة السيد عبد الحسين شرف الدين وزعيم العامليين كامل بك الأسعد، فاستعمل جنود الحكومة المستعمرة أساليب العنف والفتك، وهجموا على دار السيد شرف الدين فهرب إلى مصر ولم يسمح له المستعمرون بالعودة إلى بلاده إلا بعد سنتين، وشن الفرنسيون حملة بقيادة الكولونيل ينجر طالت قرى الشيعة في جبل عامل: «واعتبرت السلطة الفرنسية الطائفة الشيعية بجملتها مسؤولة عن الأحداث، وفرضت عليها غرامة قدرها مائة ألف جنيه، وحكمت على كثيرين من الثوار والزعماء بالإعدام أو النفي والسجن ومصادرة الأملاك» وأجبر زعماء الشيعة في اجتماع صيدا على توقيع تعهّد بالتزام التعويض من «الخسائر التي سبّبتها الأحداث» ولم تتورع الصحف اللبنانية المؤيّدة للاستعمار الفرنسي عن إعلان مباركتها وتأييدها وحماستها لحملة ينجر وعمليات القمع والإعدام وحرق القرى». أنظر: محمد حسين مظفر، تاريخ الشيعة، مصدر سابق، ص١٦٢؛ وانظر أيضاً: عوني فرسخ، الأقليات في التاريخ العربي، دار رياض الريس، لندن، ١٩٩٤، ص٣٠٢؛ عن محمد جابر آل صفا، تاريخ جبل عامل، بيروت، دار متن اللغة، (د.ت)، ص٢٧٢.

(٤) عبد الرزاق الحسني، الثورة العراقية الكبرى، سنة ١٩٢٠، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٧٨، ص٥٨.

(٥) راجع: د. وميض نظمي، الجذور السياسية والفكرية والاجتماعية للحركة القومية

(الإستقلالية) في العراق، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤، ص٣٠٦؛ وانظر: علي آل بازركان، الوقائع الحقيقية في الثروة العراقية، بغداد، ١٩٥٤، ص٢٣٦.

(٦) عبد الله فياض، الثورة العراقية الكبرى، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط١، ١٩٦٣، ص٢٣٦.

(٧) عبد الله فياض، المصدر السابق، ص٦٨؛ وانظر: عبد الرزاق الحسني، العراق في دوري الاحتلال والانتداب، صيدا ـ لبنان، ١٩٣٥، ج١، ص٧٤؛ وانظر: أمين سعيد، ثورات العرب في القرن العشرين، مصدر سابق، ص١٣٠.

(٨) علي آل بازركان، الوقائع الحقيقية في الثروة العراقية، مطبعة أسعد، بغداد، ١٩٥٤، ص٧٩ ـ ٨٠ عن: فريق مزهو فرعون، الحقائق الناصعة في الثورة العراقية.

(٩) د. عبد الله فهد النفيسي، دور الشيعة في تطور العراق السياسي الحديث، مصدر سابق، ص١٢١.

(١٠) د. وميض نظمين مصدر سابق، ص٣٦٥.

(١١) علي آل بازركان، الوقائع الحقيقية في الثورة العراقية، مصدر سابق، ص٥.

(١٢) نص رسالة الشيرازي: «إلى أخواني العراقيين: السلام عليكم ورحمة الله وبركاته. أما بعد فإن إخوانكم المسلمين في بغداد والكاظمية والنجف وكربلاء وغيرها من أنحاء العراق قد اتّفقوا فيما بينهم في مظاهرات سلميّة وقد قام جماعة كثيرة بتلك المظاهرات مع المحافظة الأمنية بوجه واحد طالبين حقوقهم المشروعة المنتجة لاستقلال العراق إنشاء الله تعالى بحكومة إسلامية، ولقد بلغتنا إحساساتكم الإسلامية وتنبّهاتكم الوطنية والواجب عليكم بل على جميع المسلمين الإتفاق مع إخوانهم بهذا القصد الشريف وأن يرسل كل قطر وناحية بمقصده إلى عاصمة العراق بغداد للطلب بحقّه مع الذين سيتوجهون من أنحاء العراق عن قريب إلى بغداد وإيّاكم والإخلال بالأمن والتخالف والتشاجر بعضكم مع بعض فإن ذلك مضرٌّ بمقاصدكم الإسلامية ومضيّع لحقوقكم التي صار الآن أوان حصولها بأيديكم وأوصيكم بالمحافظة على جميع الملل والنحل التي في بلادكم في نفوسهم وأموالهم وأعراضهم ولا تنالوا واحداً بسوء وفقكم الله جميعاً لمراضيه والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته. الأحقر محمد تقي الحائري الشيرازي».
علي آل بازركان، الوقائع الحقيقية في الثورة العراقية، مصدر سابق، ص١١٢.

(١٣) إنقسم المجتهدون الشيعة في العراق حيال محاربة الإنكليز، فقد كان البعض يرى المسالمة في حالة الضعف والإنصراف إلى الوظائف الدينية وكان السيد محمد كاظم اليزدي يقف على رأس هذا الفريق، فيما كان يرى البعض الآخر من المجتهدين وجوب محاربة الإنكليز ويقف على رأس هذا الفريق الشيخ محمد تقي الشيرازي فقد استفتى جماعة من الزعماء والرؤساء الإمام الشيرازي في جواز القيام بالثورة ضد السلطات البريطانية فكتب في الجواب العبارة التالية: «مطالبة الحقوق واجبة على العراقيين ويجب

عليهم في ضمن مطالباتهم رعاية السلم والأمن ويجوز لهم التوسل بالقوة الدفاعية إذا امتنع الإنكليز عن قبول مطالبهم»، أنظر: أمين سعيد، ثورات العرب في القرن العشرين، مصدر سابق، ص١٣١.

وكان الإمام الخالصي قد كتب رسالة بعنوان (الحسام البتّار في جهاد الكفّار) نشرت في جريدة (صدى الإسلام) البغدادية في ذي القعدة ١٣٣٣هـ وقد اشتملت على فتوى بوجوب الجهاد مستدلاً بالآية الكريمة: ﴿فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ١٩٤]، وقال: «إن الخراج في الأراضي الخراجية للمسلمين فيجب على الوالي الدفع عنه وحفظه عن استيلاء الكافر عليه لإنفاقه في مصالح المسلمين». صدى الإسلام، عدد ٤٩، التاسع من ذي القعدة عام ١٣٣٣هـ.

(١٤) أحمد الكاتب، تجربة الثورة الإسلامية في العراق، طهران، ١٩٨١، ص٧٦.

(١٥) بايع الإمام الخالصي الملك فيصل عند تتويجه ملكاً على العراق ولكن بعد انحراف السلطة أصدر فتوى للأهالي بعدم الإشتراك في انتخابات المجلس التأسيسي الذي طالب الشعب العراقي بتكوينه قبل الثورة العراقية وفي أثنائها، وقد قاطع الخالصي الإنتخابات ونشر فتاوى بحرمتها «ما دامت السلطة الأجنبية مهيمنة على شؤون الدولة العراقية الحرية مضطهدة». علي بازركان، مصدر سابق، ص١٧٩. وأيضاً: عبد الرزاق الحسني، تاريخ الوزارات العراقية، مطبعة العرفان ـ صيدا، طبعة سوريا، ١٩٣٣، ج١، ص٦٣.

(١٦) جاء في بيان الحكومة العراقية بتاريخ ٥ حزيران (يونيو) ١٩٢٣ «قام نفر من الدخلاء الذين لا علاقة لهم بالقضية العربية ولا تهمّهم مصالح الشعب والبلاد الحقيقية يختلقون أقوالاً زعموا أنها مستنبطة من الشرائع الدينية وأنهم لم يقصدوا بذلك إلا الإخلال بسير الإنتخابات وتضليل الرأي العام..». أنظر: عبد الرزاق الحسني، مصدر سابق، ج١، ص٦٤.

(١٧) ينقل فريق مزهر فرعون بعد اجتماع أهل النجف بالسيد كاظم اليزدي لاطلاعه على ما دار في الإجتماع مع الحاكم السياسي للنجف الميجر نوربري وأرادوا معرفة رأيه فقال لهم: «أنا رجل لا أعرف السياسة بل أعرف هذا حلال وهذا حرام وبعد الإلحاح عليه قال: اختاروا ما هو فيه صلاح المسلمين». وقد ابتعد اليزدي عن الثورة والتزم منها موقفاً سلبياً. أنظر: علي آل بازركان، الوقائع الحقيقية في الثورة العراقية، ص٧٣، عن الحقائق الناصعة في الثورة العراقية.

(١٨) السيد محسن الطباطبائي الحكيم، مستمسك العروة الوثقى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٤ عن مطبعة الآداب، النجف الأشرف، ١٣٩١هـ،ج٩، ص٥٨٤.

(١٩) آية الله العظمى السيد محسن الطباطبائي الحكيم، نهج الفقاهة (تعليق على كتاب البيع من مكاسب الشيخ الأنصاري)، انتشارات ٢٢ بهمن، قم ـ إيران، (د.ت)، ص٣٠٠، ٣٠٢.

(٢٠) للميرزا علي الغروي التبريزي، التنقيح في شرح العروة الوثقى، تقرير السيد أبو القاسم الخوئي، مؤسسة آل البيت للطباعة والنشر، قم (د.ت)، ج١، ص٤١٩ ـ ٤٢٠.

(٢١) المصدر السابق، ص٤٢٣.

(٢٢) الميرزا محمد علي التوحيدي، مصباح الفقاهة في المعاملات، تقريراً لأبحاث الأستاذ الكبير آية الله العظمى السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، دار الهادي، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م، ج٥، ص٣٨، ٣٩، ٤٢.

(٢٣) المصدر السابق، ص٤٨.

(٢٤) أنظر: الشيخ الطوسي، المبسوط في فقه الإمامية، المكتبة الرضوية لإحياء الآثار الجعفرية، ج٢، ص٨؛ والشهيد الثاني زين الدين بن علي العاملي، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، ج٢، ص٣٧٩، ٣٨٢.

(٢٥) السيد أبو القاسم الخوئي، منهاج الصالحين، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، (د.ت)، ج٢، ص٣٦٦.

(٢٦) تتداول المعارضة العراقية قصة عن تنسيق السيد مهدي الحكيم (إغتيل في السودان عام ١٩٨٨) مع ضباط في الجيش العراقي قادة انقلاب ١٩٦٣، وقصّة عن تنسيق آخر لقلب نظام الحكم البعثي في نهاية الستينات فهرب إلى إيران ثم استقر في لندن، وقصة أخرى عن تخطيط السيد حسن الشيرازي (إغتيل في بيروت في مايو ١٩٨٠) مع ضباط شيعة في الجيش العراقي لقلب نظام الحكم في نهاية الستينات، واعتقل على أثرها وأفرج عنه فيما بعد وغادر العراق.

(٢٧) أنظر: هاني الفكيكي، أوكار الهزيمة (تجربتي في حزب البعث العربي الاشتراكي)، دار رياض الريس، لندن / قبرص، ط١، مارس ١٩٩٣.

(٢٨) أنظر: السيد عبد الأعلى السبزواري، جامع الأحكام الشرعية، منشورات دار الكتاب الإسلامي، بيروت، ط٤، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م، ص١٢٦؛ وأيضاً: آية الله العظمى السيد علي السيستاني، المسائل المنتخبة، مطبعة مهر، قم، ط١، ١٤١٣هـ، مسأ[illegible]
وللسيستاني نفسه في: أحكام الدين بين السائل والمجيب، الحلقة الرابعة [illegible]
ص٥٣؛ وأيضاً: آية الله السيد محمد حسين فضل الله، المسائل الف[illegible]
بيروت، ط١، ١٩٩٥م/ ١٤١٥هـ، ص٨٦.

(٢٩) السبزواري، المصدر السابق، مسألة ٥، ص٢٠١؛ ال[illegible]
والمجيب، الحلقة السادسة، مصدر سابق،
السابق، ص١٦٤.

(٣٠) السيد محمد حسين فضل الله،

(٣١) المجتهد المطلق يقصد به الفقيه الحائز على ملكة استنباط الأحكام في عموم أبواب الفقه، بخلاف المجتهد المتجزئ المتخصص في باب أو أكثر من أبواب الفقه.

(٣٢) أبو نصر الفارابي، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، دار المشرق، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٩٨٦م، ص١٢٩.

(٣٣) السيد عبد الأعلى السبزواري، تهذيب الأحكام في بيان الحلال والحرام، دار الكتاب الإسلامي، بيروت ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م، المجلد الأول، ص.ص. ٣٨، ٤١، ٤٣، ١١٥، ١١٦.

(٣٤) آية الله العظمى السيد علي الحسيني السيستاني، قاعدة لا ضرر ولا ضرار، مطبعة مهر، قم - إيران، الطبعة الأولى، رجب ١٤١٤هـ، ص١٨٥.

(٣٥) المصدر السابق، ص١٨٦

(٣٦) السيستاني، قاعدة لا ضرر ولا ضرار، مصدر سابق، ص٣٠٥.

(٣٧) السيستاني، أحكام الدين بين السائل والمجيب، الحلقة الرابعة، ص٧٦.

(٣٨) السيد محمد حسين فضل الله، المسائل الفقهية، المصدر السابق، ص٢٦.

(٣٩) المصدر السابق، ص٢٦.

(٤٠) المصدر السابق، ص٢٨.

(٤١) يتنامى اتجاه شيعي على قاعدة فقهية / فكرية في سياق الجدليّة الثائرة حول أطروحة ولاية الفقيه، ويؤكد على شرعية إنتاج الأمة لسلطتها وولاية الأمة على نفسها، ويعارض فرض ولاية أو وصاية أحد مهما كانت صفته على الناس، وهو مقتضى الاستخلاف الخاص وتمكين المعتقدين بالدين والحاملين لرسالته على (السلطة والقدرة على التصرّف دون وصاية من الغير، أو أي تدخّل يقيّد حرية الإختيار) حسب رئيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى في لبنان الشيخ محمد مهدي شمس الدين، وفي رأي قاضي صيدا الجعفري السيد محمد حسن الأمين (أن الأمة لا بد أن تختار هي السلطة، لأن السلطة في اختاروا هي شأن بشري وهو بطبيعة الحال شأن يعكس إرادة الأمة المنبثقة عن عقيدتها أنظر: علي اكن والحياة والمجتمع والتربية والتنمية والإدارة وسائر شؤون الحياة)، هي الناصعة في الثورة العرت مسموع وسط المثقفين الشيعة في لبنان وإيران والخليج. أنظر:

الدين، في الإجتماع السياسي الإسلامي، محاولة تأصيل فقهي

(١٨) السيد محسن الطباطبائي الحـ النشر، قم - إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م، بيروت، ط٤ عن مطبعة الآداب، ا

الحكم والإدارة في الإسلام، المؤسسة الجامعية

(١٩) آية الله العظمى السيد محسن الطباطبائي الحمة الثانية، ١٩٩١، ص٤٤٧ وما بعدها.

مكاسب الشيخ الأنصاري)، انتشارات ٢٢ بهمن، صالى مجتمع بدون سلطة، مقالة نشرت

في مجلة النور الصادرة عن مؤسسة الإمام الخوئي، لندن، السنة الرابعة، العدد ٤١، ربيع الأول ـ جمادى الأولى ١٤١٥هـ/ تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٩٤، ص٤١.

(٤٢) خالد اللحام، قضايا إسلامية معاصرة.. حوار مع السيد محمد حسين فضل الله، دار الملاك، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣، ص١١٨.

(٤٣) المصدر السابق، ص١١٧.

الفصل التاسع

الحزبية الشيعية...
سعياً إلى الدولة الدينية

إن دراستنا لتجربة الحركات السياسية الشيعية في العراق لا تنفك بحال عن النطاق التقليدي المرجعي وميراثه الفقهي، فمهما يكن فإن النطاق المرجعي يبقى الوسيط الطبيعي لتكوّن تشكيلات تنتمي إلى التشيّع عقيدة وسلوكاً، وتجعل منه الأساس لمشروعيتها وإن لم تستخدمه كخطاب سياسي عام.

وفي واقع الأمر، إن تلك الرابطة الوثيقة بين الحركة السياسية الشيعية والمرجعية وليدة الإستقرار المتأخر في علاقة الفقيه بالمجتمع، ضمن محددي (مرجع) و(مقلِّد)، وما أحرزته المرجعية من استقطابات خلال فترة تشكّلها في القرن السابع الهجري ثم تبلوّرها بصورة شبه نهائية في بداية القرن الرابع عشر الهجري (= نهاية القرن التاسع عشر) والتي تبدأ مع فتوى السيد كاظم اليزدي ببطلان عمل العامي بدون تقليد[1]. فقد باتت المرجعية مقاماً دينياً لدى الشيعة الإمامية يصل إليه أشخاص توفّرت فيهم شروط الإجتهاد والفتيا من قبيل: البلوغ والعقل والإيمان والذكورة والإجتهاد، والعدالة وطهارة المولد، والحياة[2] بما يؤهّل هؤلاء الأشخاص للإضطلاع بدور بيان أحكام الدين، وبما يوجب على عامة الناس الحائزين على شروط التكليف مثل (البلوغ، الإسلام، العقل..) الرجوع في معاملاتهم وعباداتهم إلى فتاوى المجتهدين ـ المراجع، بإضافة تقديم خمس رؤوس أموالهم إلى المرجع أو وكلائه المعتمدين.

وفي سياق تلك العلاقة الروحيّة بين المرجع والمقلّد، وبصرف النظر عن تفاوت الصلاحيات المنوطة بالمرجع (جزئية ومطلقة)، تندرج التشكيلات السياسيّة الشيعية التي تتوسل، في الظاهر على الأقل، بالتماهي مع المرجعية بوصفها مصدراً وحيداً للشرعية في المحيط الشيعي، وثانياً بكونها مظلّة واسعة قادرة عل استيعاب مجاميع كبيرة من الأفراد ضمن إطارات عمل المرجعية (الحوزات، المبرّات، الجمعيات الخيرية، المؤسسات العلمية والنشرية..الخ). وتشكّل الأخيرة قنوات جاهزة يمكن الإفادة منها في نشاطات أكثر تطوّراً، أعني ـ على وجه التحديد ـ تسييس إطارات عمل المرجعية، وثالثاً ما تتوافر عليه المرجعية من سلطة مالية يمنحها المقلّدون لمراجعهم عن طريق تقديم الحقوق الشرعية الماليّة في صيغ متنوعة (أخماس، نذورات، صدقات، زكوات، تبرّعات)، وتمثّل هذه مصادر حيوية لنشاطات المرجعية لجهة الحفاظ على استقلالها، وتحرير قرارها من ضغوطات السلطة، ويصاحب الكفاية المالية القدرة على النفوذ الإجتماعي عن طريق تشييد المؤسسات الخيرية، والمدارس، والمراكز، والمكتبات، ومساعدة الفقراء والمحتاجين، وتقديم العون للمعوزين والمرضى واليتامى والأرامل، ونشر الوكلاء في المسكونية الشيعية.

على أن اشتمال المرجعية على عناصر القوّة تلك، لم يجر تحويلها إلى قوة سياسية فاعلة في العراق بعد ثورة العشرين، فقد نأت المرجعية عن الإنخراط في العمل السياسي مؤسِّسةً لنمط تقليدي في علاقة الفقيه بالشأن العام (المجتمع والسلطة)، وحسب الشيخ جعفر المهاجر: «إن فكرة ولاية الفقيه لم يكن لها، آنذاك، أثر لدى الفقهاء المؤسسين الكبار في المراكز العلمية الشيعية العريق في العراق (بغداد، الحلة، النجف)، حيث لم يخرج التفكير الفقهي فيها بأي مجرى للسلطة يمثّل نمط التشيع الخاص..»[٣]، ولذلك يمكن إدراك سبب تعثّر (حزب النهضة الإسلامية) الذي نشأ في

الثلاثينات كرد فعل على فشل ثورة العشرين[٤]، وكان يرمي إلى إعادة الأمل الذي راود قادة الإصلاح في العراق، وترميم ثلمة الوجدان الشيعي بعد الإحباط العميق الذي أصابه إثر تقهقهر تيار الثورة وانسداد الآفاق في وجهه بسقوط النجف عسكرياً، ورغم جهود الحزب إلا أنه لم يفلح في كسر جمود النطاق المرجعي والمجتمعي العراقيين، كما أخفقت (حركة الشباب المسلم) التي تأسست عام ١٩٥٣، و(منظمة المسلمين العقائديين)، وقد تأسست عام ١٩٥٤ في تحقيق أغراضهما، لسبب رئيسي يتلخّص في: الإستقالة السياسية للمرجعية الشيعية في العراق.

وكما يظهر من قراءة حركة المرجعية الشيعية في النجف، أن نتائج ومفاعيل حركة المرجعية، بطرح ما حققته من إنجازات في مجال التبليغ الديني والفتيا والإنتشار الإجتماعي المحدود، لم تتّسم بالدينامية ولم تغيِّر في ميزان القوى داخل المحيطات الإجتماعية والسياسية التي يصل إليها ذراع المرجعية، بل ساهمت أحياناً في تعضيد الأوضاع الإجتماعية والسياسية القائمة. فالتحوّلات السياسية والفكرية التي شهدها العراق منذ عقد الخمسينات كانت من الخطورة الجديّة لأن تعدّل من سيرورة المرجعية لمواكبة التغييرات شديدة السرعة في العراق والساحة العربية عموماً، بل كان الرهان قائماً على أن انحصار تأثير المرجعية في المجال الفقهي والإرشادي ليس المعبر الحقيقي إلى دفع المرجعية خارج مضمار التأثير الإجتماعي.

وفي ضوء وعي إشكالية انكفاء المرجعية وانحباس سلطانها، تجري قراءة تجارب التشكيلات السياسية الشيعية في العراق كتعبير احتجاجي ضمني على النظام المرجعي القائم، وتوفير النصاب السياسي له.

وتبدأ تلك القراءة مع نجاح انقلاب عبد الكريم قاسم عام ١٩٥٨ وتالياً صعود المد الشيوعي، وما حمله من تهديدات جديّة لجهة تقويض

الإيديولوجيا الدينية، وإحلال البديل الماركسي، فكانت تلك الفورة الشيوعية كفيلة بأن تفضي إلى استنفار المرجعية، مبنيّاً على إملاءات الدين لا السياسة[٥]، للوقوف في مواجهة تيّار عقائدي متماهي مع السلطة بما يستدرج الإنخراط الإجتماعي والسياسي.

لقد نتج عن الإستنفار الحوزوي، في سياق مجابهة التيّار الشيوعي كرد فعل نمطي يتيح للمرجعية إعادة إنتاج نفسها من خلاله، فتاوى تدين الشيوعية وتوصمها بالكفر والإلحاد «إن الشيوعية كفر وإلحاد»[٦] وقد حقّقت تلك الفتاوى رواجاً واسعاً في المحيط الشيعي ونقلت المرجعية إلى المسرح السياسي الإحتجاجي، وهذا الإنتقال لم يصدر عن إرادة المرجعية القاضية بالإنكفاء عن الحقل السياسي، وإنما فرضه التسييس المضفى على السجالات الفكرية في الساحة العراقية، ولذلك تبنّى البعثيون والناصريون الفتوى وأصبحت سلاحاً من أسلحة صراع القوى في العراق.

أما في الإطار الديني الشيعي، فقد برز التفاوت الشديد بين الطبقة الثانية في التراتبية الحوزوية وقمّة الهرم المرجعي بشأن إستراتيجية مواجهة التيار الشيوعي، بما يشي بالإستعدادات الأوليّة لدى أفراد هذه الطبقة للعمل السياسي الإحتجاجي المنفصل عن جسد المرجعية، ثم بروز تمايز حاد بين أفراد الطبقة بشأن صيغة العلاقة بين الحزب والمرجعية، بما يؤسّس لتمايز من نوع آخر يندرج في نطاق التشكّل التنظيمي واستراتيجياته ومقاصده النهائية.

وبالإمكان رؤية إتّجاه نجفي[٧] يفصل بين الحزب والمرجعية، لجهة تحصين الأخيرة أمام الأخطار المحتملة الناشئة عن الصراع بين الحزب والسلطة، ولكن وإن ظل الحزب يتكوّن وينشط خارج المظلمة المرجعية، فإن الفصل بينهما يأخذ أشكالاً متفاوتة، فهو أمام السلطة مستقل عن

المرجَعية، وأمام المجتمع هو متماهي معه، وهذا الإستقلال والتماهي يندكّان في فلسفة داخلية عميقة للحزب.

فالحزب السياسي ليس نابعاً من المكوّن الفقهي / السلطاني لمرجعية النجف، الذي يعارض مضمونه إشراك السياسي في الديني، بحسب نظرية (الولاية الجزئية) وحصر ولاية الفقيه في الأمور الحسبية (الوعظ والإرشاد، وولاية الأيتام والقصّر والمجانين..)، وأن ثمة سجالاً مفهومياً يرد إلى جذره الفقهي بانشعاب (الجزئية والمطلقة)، ثم استقرار السجال في مراحل لاحقة في إطاره السياسي، حيث يبدي حزب الدعوة الإسلامية ـ في تمرحله الأول على الأقل ـ نفوراً شديداً من إعادة إنتاج السلطان المرجعي حزبياً في ظلّ انصراف المرجعية للأمور الحسبية، فيما ينقل حزب الدعوة مفهوم الحزب من سياق السجال الفقهي وإدراجه في سياق وظيفي/ أدائي، فالحزب ليس سوى أداة عمل محايدة وباستعارة اللغة الفقهية أن الفكرة الحزبية ترد إلى حقل الموضوعات وليس حقل الأحكام (والموضوعات ـ وهو أمر بديهي ـ تختلف أحكامها باختلاف ظروفها وأحوالها، تتبدل بتغيّرها..فقد يكون الحزب في ظرف معيّن أو حال معيّن محكوماً بالحرمة، كما لو كان الحكم الإسلامي قائماً وعادلاً، كما في عهد النبي ﷺ وقد يكون الحزب في ظرف معيّن وحال معيّن كذلك محكوماً بالوجوب، كما لو كان مقدمة لواجب، أمثال: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإرشاد الجاهل، وإقامة الحكم الإسلامي)[٨].

وعلى أية حال، فقد تبيّن بمرور الوقت أن السُجال المفهومي لم يكن سوى حلقة مفرغة، ذلك أن السجال قد انتهى إلى تشكيلات سياسية ظهرت في النجف وكربلاء كانت تتمفصل ظاهراً حول خطّين مرجعيين، إلا أنها مارست العمل الحزبي بحذافيره في استراتيجيات العمل مطلقاً، وكانت تعمل لهدف سياسي محدّد: إستلام السلطة في العراق، ليؤدّي في فترات

لاحقة إلى القطيعة مع المرجعية، وتجاوز أدوارها في مسائل يتّصل منها بزهق الأرواح وإسالة الدماء وتستوجب حسب التقاليد الفقهية الشيعية فتاوى خاصة.

ولا يتناقض ذلك مع حقيقة أن التشكيلات السياسية الشيعية في العراق إعتصمت بعرى المرجعيّة، وإن تطلّب منها أن تتحول في بعض الأوقات إلى الذراع السياسي للمرجعية والإنخراط الدؤوب في السجالات المرجعية. ولا يلغي ذلك أيضاً أن المرجعية الشيعية في العراق (في كربلاء والنجف سواء بسواء)، إستندت بقصد أو خلافه على أنشطة الحركات السياسية.. ولهدف التغلغل والتوسع في أوساط الشيعة حملت الحزبية الشيعية العراقية المشروع المرجعي، دون إغفال لتداعياته السلبية على مشروعها السياسي، بانحصار نشاطها ضمن تيار شيعي مرجعي محدد.

لقد تنبّهت الحزبيّة الشيعيّة لتلك الإشكالية في مرحلة متأخّرة، فسعت لفتح أبوابها لاحتواء الإنتماءات المرجعية المختلفة في محاولة لتجاوز الإشكاليّات التي برزت بعد انتصار الثورة الإسلامية الإيرانية وتصاعد الخلاف المرجعي، إلا أن تلك المساعي فشلت في تذويب الإطارات المنصوبة من قبل العامة (= المقلدين) والدعاية الحزبية[٩]، ما أكّد على استحالة تفكيك الإنتماءات المرجعيّة، أو إعادة ترتيبها، ما لم يصدر عن إرادة مرجعية لا حزبية.

حزب الدعوة الإسلامية

شهدت الساحة العراقية منذ منتصف القرن العشرين نشاطاً حزبياً إسلامياً، بدأ مع تدشين جماعة الإخوان المسلمين عام ١٩٤٨م فرعاً لها في العراق بقيادة الشيخ محمود الصواف وتحسين عبد القادر الفخري وآخرين. وقد شكّلت تجربة الإخوان المسلمين المصريين مصدر إلهام

وأنموذجاً متقدماً بالنسبة للشيعة العراقيين الذين لم يعهدوا النشاط الحزبي بالطريقة التي تقولب فيها (الأخوان المسلمون) في مصر، وحقّقت ثقافة الجماعة في العراق عن طريق (الصحيفة الإسلامية) رواجاً واسعاً في الأوساط الحوزوية في كربلاء والنجف على السواء، كما حظيت كتابات الشهيد حسن البنا والشهيد سيد قطب باهتمام بالغ من قبل (الدعاة)، يمكن إدراك حجمه من خلال تمثّل حزب الدعوة لسيناريو الأخوان، في الفكر والتغيير، فكان كتاب (معالم في الطريق) مرجعاً أساسياً للدعاة وأحد المصادر الرئيسية للتنشئة الحزبية طيلة الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين، ويصف الشيخ علي الكوراني (أحد قادة الدعوة سابقاً) كتاب الشهيد الشيخ حسن البنا (مذكرات داعية) بأنه (النموذج لتجارب كل القياديين الحركيين) فيما يصف تنظيم الأخوان المسلمين بأنه «التجربة الأولى والحركة الأم لجميع التنظيمات الإسلامية والسياسية في العالم، فقد جاءت جميعاً محاكية، أو متفرعة عن، أو مدينة له ـ أي للبنا ـ بالأرضية التي هيّأها..إنها جميعاً نسخ مكتوبة أو مطبوعة أو فصول مختارة أو مقتبسة أو قصائد ومقالات ترجع إلى مخطوطة واحدة بقلم الشهيد حسن البنا»[١٠].

وفي منتصف العقد الخامس من القرن العشرين فتح حزب التحرير (تأسس عام ١٩٥٢ في القدس بقيادة الشيخ تقي الدين النبهاني) فرعاً له في العراق على يد الطلبة والأساتذة الأردنيين والفلسطينيين، وكان من عناصره البارزة: الشيخ عبد العزيز البدري، صالح سريّة، عبد الغني الملاّح، أبو علي حسين الديوني، إبراهيم مكي إبراهيم، محمد الكواز، طالب السامرائي، عبد الغني الشمري، نزار النائب[١١]، وقد انسحب أغلبهم من الحزب، وانخرط في تنظيمات إسلامية أخرى، فالشيخ البدري أصبح

عضواً في قيادة حزب الدعوة، فيما انتظم صالح سريّة في خلايا منظمة التحرير الفلسطينية، قبل أن يقوم تنظيم الجهاد في مصر.

وإجمالاً، نشّطت تجربتا الأخوان والتحرير الوعي السياسي والحركي لدى الشيعة العراقيين، ونبّهتا لضرورة العمل الحزبي، الذي تنامى في نهاية الخمسينيات مع اكتساح التيّار الشيوعي للساحة العراقية وتمظهرها في انقلاب قاسم ١٩٥٨، الذي كسر الجمود الحوزوي، وخلق مناخاً مسيّساً في الوسط الحوزوي من شأنه تشجيع فرص التشكّل الحزبي.

ثم جاء انقسام السلطة على نفسها في مرحلة لاحقة إلى تيارين سياسيين: تيار يقوده قاسم ومن ورائه الحزب الوطني الديموقراطي والحزب الشيوعي، وتيار آخر يقوده العقيد عبد السلام عارف ويقف وراء حزب البعث وحركة القوميين العرب والناصريين، ليفضي إلى تمفصل الإنقسام على الساحة العراقية، ويزيد في انبثاث الأجواء السياسية والحزبية، ويضاعف الإهتمام بالتشكّل السياسي الحزبي. المهم، أن تلك الأجواء إستوعبت الحوزة العلمية في النجف وكربلاء، إذ شعر بعض رجال الدين المنتمين إلى الطبقة الثانية في التسلسل الحوزوي بضرورة الشروع في نشاط ديني/سياسي منظّم، ويمكن اعتبار هذا الشعور بداية انكسار الجمود السياسي الذي أصاب الحوزة منذ ثورة العشرين.

فانتقال العراق من المرحلة الملكيّة إلى المرحلة القومية، وما حملت معها من فكر سياسي وجماعات سياسية، أسهمت إلى حد كبير في تحريك الأوساط الدينية الحوزوية، ودفعها باتجاه التشكل الحزبي، ليضعها في مصاف الجماعات السياسية التقليدية القومية واليسارية، والإضطلاع بأدوار تتّصل بمشروعات التغيير السياسي، وتمخّضت عن تشكيل أول حزب شيعي مع تباشير الإنفراج السياسي في نهاية الخمسينات، وقد أطلق السيد محمد باقر الصدر عليه اسم (حزب الدعوة الإسلامية) وظل هذا الإسم شأناً حزبياً

داخلياً، أي في باب الأسرار الخاصة بالحزب، ولم يجر الترويج له إلا بعد مرور عقدين من الزمن فرضته الظروف السياسية المعقّدة في منتصف السبعينات.

وبحسب رواية الآباء المؤسسين، فإن حزب الدعوة الاسلامية تأسس عام ١٩٥٩[١٢]، كرد فعل على توهج الإيديولوجية الماركسية في العراق في الخمسينيات والستينيات الميلادية[١٣]. وبالرغم من أن رد فعل المجتهدين في النجف ضد الظاهرة الشيوعية كان إلى حد كبير إستثنائياً وعابراً[١٤]، الا أن ثمة نزعة متعاظمة بين الشيعة في المدن المقدسة لجهة العمل المنظّم أخذت لاحقاً شكل الحزب متجسداً في حزب الدعوة الاسلامية[١٥].

ثمة ضرورة هنا لتسليط بعض الضوء على التركيبة الإجتماعية للحزب في سبيل إكتشاف جذور أزمة المشروعية، أي مشروعية الحزب الديني الشيعي المنفصل عن أو المتماهي مع المرجعية. وبصورة عامة، فإن الأصول الإجتماعية للحزب تنفلق إلى قائمتين: الاولى أولئك الذين يتحدّرون من أصول إيرانية ويمثّلون الإتجاه العلمائي، والثانية أولئك الذين هم من أصول عراقية خالصة، والذين (جاءوا من الطبقات المتوسّطة المتدنية، وتضم طلاب الجامعة، وجنود، ورجال أعمال)[١٦]. وفيما بدأ الإتجاه العلمائي في التبلوّر في أعقاب الثورة الإسلامية الايرانية فإن الإتجاه الشوروري جذب، وبدرجة ملحوظة في العراق، إهتمام غالبية أعضاء الحزب.

إن حزمة الاسئلة الخاصة بالتموضع الديني والشرعي لحزب الدعوة كانت كثيفة الحضور منذ البدايات الأولى لنشأته. فالإنتقادات المستبطنة لدى الإتجاه المحافظ في حوزة النجف كانت تتمحور حول نقطتين جوهريتين: الاولى: أن مشروعية النشاط السياسي في غيبة الإمام الثاني عشر ساقطة، ولا تتحقق، فحسب، الا بظهوره. الثانية: أن الحزب الديني

غير الحائز على إجازة ودعم مرجع التقليد غير شرعي ولا يجوز له السعي لتطبيق الشريعة بإسم الفقهاء الذين يمثّلون مصدر الشرعية على أساس مبدأ النيابة العامة عن الامام المعصوم[١٧].

وفي الواقع، أن المحازبة الدعوية كشفت ابتداء عن المفارقة مع المرجعية النجفية، حيث تتّخذ أسلوباً متقدماً في الإحتجاج على صيرورة المرجعية[١٨]، وتنتحل لنفسها صفة البديل الجديد أولاً للقيادة الدينية بتجسيد ذلك عملياً في الحقلين الإجتماعي والسياسي الناشطين بطبعهما، وثانياً للمجتمع القائم، أي إقمة مجتمع مضاد يمرُّ بسلسلة غير متناهية من عمليات التوسع الأفقي تستهدف استيعاب الفئات الإجتماعية كافة، أي إعادة صياغة وتظهير للمجتمع المراد توظيفه في العملية الكبرى (الإستيلاء على السلطة)، وحسبما يشرح ذلك الشيخ علي الكوراني في رد فعل نقدي لجوهر الحزب الشيعي (= حزب الدعوة) بأن الحزب «بنية بديلة لكل بنى الفعل الطبيعي في الأمة، فهو ليس بديلاً للمرجعية والحوزة وعلماء المناطق فقط، بل بديل لوجهاء بلاد المسلمين وهيآتهم الشعبية ورؤساء الشعائر.. إنه نوع من مشاريع التأميم الإقتصادي التي تشمل إنتاج واستيراد وتوزيع كل السلع الاستهلاكية حتى البيض»[١٩].

الصدر: البحث عن مسوّغ أيديولوجي

في سياق مسعى حزب الدعوة لتبديد الإتّهامات ومقاومة الإنتقادات المتنامية من الحوزة، فإن مجهودات منظّري الحزب تركّزت حول توفير أرضية شرعية منتزعة من الحريم الديني التقليدي للتشيع، أي من الإمتداد الحوزوي النجفي، فكان السيد محمد باقر الصدر (١٩٣٥ ـ ١٩٨٠) الشخصية الدينيّة الأكثر تأهيلاً من المنظور العلمي الحوزوي للإضطلاع بمهمة صناعة الغطاء الشرعي للحزب، عبر صوغ رؤى متطوّرة وتقديم

تفسيرات عميقة إلى حدا ما للنص الشيعي. إن مجموعة الكتابات التي صنّفها الصدر تسترعي قدراً كبيراً من الإهتمام والفحص كونها المؤسّسة لأرضية فسلفية متماسكة لحزب الدعوة. إن أهمية فكر الصدر تنبعث من مقارباته الإبداعية للمسائل الملتهبة في الإطار الفكري الإسلامي.

وبفعل التأثيرات الجليّة للاحيائيين السنة، فقد كرّس الصدر في أوائل الخمسينيات من القرن العشرين جهداً خاصّاً لقراءة أدبيات الإخوان المسلمين وحزب التحرير. وبحسب عضو قيادي في حزب الدعوة (قرأ الصدر بصورة واسعة ومعمّقة أدبيات الإخوان وتأثّر بكتاب السيد قطب معالم في الطريق)[٢٠]. كما إطّلع على ما يعرف بـ (الكتب العشرة) لمؤسس حزب التحرير، الشيخ تقي الدين النبهاني[٢١]. وقد عثر الصدر على مرتكز في الأدبيات السياسيّة السنيّة لصوغ ما عرف في الأدبيات الداخلية لحزب الدعوة بالأسس الفكرية، بجانب دوره المحوري في تشكيل القواعد التنيظمية واستراتيجية التغيير لحزب الدعوة، أي نظرية التدرّج أو التمرحل[٢٢].

ويمكن هنا ملاحظة أنه باستثناء العمل الفكري الأول للصدر (فدك في التاريخ) الصادر عام ١٩٥٥ والذي يدافع فيه عن وجهة النظر الشيعية في الخلاف حول فدك، فإن رسالة الصدر حتى نهاية الستينيات كانت في الغالب مؤسسة بصورة عامة على الموضوعات مورد الإتفاق بين الشيعة والسنة[٢٣]. فقد إشتملت الكتابات الاولى للصدر على بعض الأفكار السنيّة، وكتب في سنة ١٩٦٠ بأنه: في غياب النص فيما يخص شكل الحكومة خلال فترة الغيبة، فإن حكم الشورى أو حكم العلماء جائز، وأن هذا الحكم يمكّن الأمة من ممارسة سلطتها لجهة تطبيق الشريعة واختيار شكل الحكومة بناء على الآية القرآنية (وأمرهم شورى بينهم). فالآية تلفت، بحسب تفسير الصدر، إلى إمكانية تأسيس الحكومة الإسلامية على أساس

مبدأ الشورى، بمعنى حكم الأغلبية[٢٤]. وأبعد من ذلك، يشدّد الصدر على حق الامة في إنتخاب الحاكم[٢٥]. إن هذا التقعيد النظري للحكم يعكس أيضاً الهيكل التنظيمي لحزب الدعوة، والذي يعمل على أساس القيادة الشورورية[٢٦].

وعموماً، فإن الكتابات المبكّرة للصدر تبدي المناصرة العلنية والجليّة لمبدأ الحريات الفردية. فهو يشدد على مبدأ أن الانسان حر وأن ليس لإنسان آخر أو طبقة أو مجموعات بشرية سلطة عليه[٢٧]. فالاسلام، حسب الصدر، يعتبر الانسان (كائن حر، يتمتع بالقدرة على الاختيار)[٢٨]، ويؤكد على حرية الإرادة البشريّة المؤسسة على الإيمان بمساواة الأفراد في تحمّل الرسالة الإلهية، والتي تفضي إلى تحرير الإنسان من هيمنة الآخرين وإزالة جميع أشكال الإستغلال السياسي والحكم الطبقي والفئوي[٢٩].

وبالرغم من أن الصدر صنّف سلسلة كتابات ناقدة للديمقراطية الرأسمالية والإشتراكية[٣٠]، فإنّه يؤمن ضمنياً بوجود أبعاد إيجابية مشتركة بين الاسلام والديمقراطية الغربية[٣١]. فعلى سبيل المثال، يقرّر الصدر أهميّة الفكرة الديمقراطية الغربية القائلة بحكم الأغلبية والتي لا يرى سبباً في رفضها وإنكارها. من جهة ثانية، يلفت الصدر إلى أهمية البحث عن نوع من الحماية لحقوق الأقليات والتي قد تتعرض للانتهاك أو الإهمال من قبل الاغلبية[٣٢]. وبذات القدر، يؤكد الصدر على التوافق بين الإسلام والرأسمالية الديمقراطية فيما يخص الحرية الفكرية، أي حق الأفراد في التفكير، والنشر والترويج لأفكارهم بصورة حرة[٣٣].

إن ماسبق يحث على النظر في الإستقطاب السياسي والفكري الحاد في العراق خلال فترة الستينيات والتي حالت دون إفصاح الصدر وأمثاله عن أفكار متوافقة مع الأفكار غير الإسلامية بصورة مباشرة، ولذلك نزع إلى تغطية تلك الأفكار برداء إسلامي.

وفي رد فعله على الإنتقادات حول مشروعية الحزب الديني في فترة الغيبة، أي غيبة الامام المهدي المنتظر، فإن الصدر عمل على تطوير المفهوم الفقهي لـ (العهد)، بما سمح له إستعارة مضامين نظرية (العقد الاجتماعي). ويرى الصدر بأن الأساس الشرعي للالتزام التنظيمي للأفراد تنبعث من: العقد القانوني للأفراد للإنضمام دون إكراه أو استعمال القوة، وأن هذا العقد يتطلب إمتثال الأفراد لقرارات وقوانين الحزب[٣٤].

ومن الضروري إستدعاء نقطة الإنطلاق الجوهرية للصدر في هذا المجال، وهي الحقوق والمسؤوليات المتساوية للأفراد والتي تفضي إلى المشاركة الجماعيّة في عملية صنع القرار. وفي ضوء هذه النقطة، ينبذ الصدر بصورة قاطعة إحتكار السلطة، مشدّداً على الدور الجماعي للدعاة في مجال رسم الإستراتيجيات وإعداد المشاريع[٣٥].

ويمكن إجمال ماسبق في أن الصدر كان مناصراً للحقوق الفردية في ضوء مبدأ الشورى، كمصدر مثالي للانقاذ بالنسبة للشيعة في عصر غيبة الامام.

وعلى أية حال، فإن المناصرة تلك بدأت تنكسف تدريجاً مع انحساب الصدر من حزب الدعوة عام ١٩٦٢. وقد قيل بأن الإنسحاب كان مستنداً على تعليمات صادرة من المرجعية العليا في النجف في ذلك الوقت[٣٦]، ولكن السبب الحقيقي وراء هذه الخطوة الراديكالية كانت أبعد من ذلك، أي مؤسسة على مسوّغ أيديولوجي. فقد بدأ الصدر التخلي عن أفكاره السابقة فيما يخص الدلالات الدينية ـ السياسية لآية الشوري والتي إنسحبت على موقفه من مشروعية الحزب الديني.

ففي رسالة إلى أحد طلاّبه وصديقه المقرّب السيد محمد باقر الحكيم (إين المرجع الاعلى السيد محسن الحكيم، ورئيس المجلس الاعلى للثورة

الاسلامية في العراق) والذي لقي حتفه في عملية انتحارية في النجف الاشرف عام ٢٠٠٣، جاء فيها:

كنت خلال الاسبوعين الماضيين أعيد التأمل والنظر في الأسس والدلالات الشرعية للآية القرآنية (وأمرهم شورى بينهم)، والتي كنت أرى بأنها تمثّل الأساس الشرعي لكل الأفعال. وأضاف بأن: أصل الرؤية الإشكالية تعود إلى الدلالة القاصرة للآية والتي كان علي حلها، وقد توصّلت إلى أن مقاربتي كانت غير صحيحة، وعليه أصبحت مترددا، وأشعر بالحاجة إلى ظهور المهدي المنتظر[٣٧]. وفيما لم يقدر الصدر على حل المشكل الشرعي، قرّر في نهاية المطاف الإنسحاب من الحزب منصرفاً عن النشاط السياسي.

تداعيات إنسحاب الصدر

بينما كان إنسحاب الصدر قد فجّر خلافاً داخل حزب الدعوة، فإن الأخير تعرّض لحملة إنتقادات واسعة وشديدة من قبل الحوزة ورجال الدين. وقد أعقب ذلك سلسلة إنسحابات متتالية من مناطق مختلتفة من العراق إلى جانب النجف. وكنتيجة، أصبحت مسألة مشروعية حزب الدعوة أشدّ إلحاحاً.

وفي مسعى للحيلولة دون تنامي الإنتقادات ضد الدعوة، فإن الإتجاه العلمائي مارس ضغطاً شديداً لجهة زيادة نسبة تمثيل العلماء في قيادة الحزب، في المقابل ناضل الإتجاه الشوروري لتخفيض نفوذ العلماء.

ثمة في أذهان الباحثين في تجربة حزب الدعوة الاسلامية أن (رجال الدين يؤلّفون نواة القيادة في الدعوة)[٣٨]. وهذا الرأي، على أية حال، صحيح قبل وصول السبيتي إلى قيادة الحزب عام ١٩٦٣. يبقى التذكير بقدر

كبير منْ الحذر إزاء إستعمال مصطلح (رجال الدين) في تحليل تجربة حزب الدعوة والذي يستلهم من الحركات السنية والفكر الحديث[٣٩].

علاوة على ذلك، فإن أربعة من ثمانية مؤسسين لحزب الدعوة هم من رجال الحوزة الدينية في النجف[٤٠]. وفي ضوء خلفياتهم الفكرية والتنظيمية السنية، فإن الأربعة الأعضاء المؤسّسين شكّلوا إتجاهاً متميّزاً داخل الدعوة. وحقيقة الأمر، كما يبدو، أن هؤلاء لعبوا دوراً مركزياً في النشاطات الفكرية والسياسية للحزب.

وعملياً، فإن الخلاف الذي نشب عام ١٩٦٣ بين الشيخ عبد الهادي الفضلي، أحد مؤسسي الحزب والممثل عن الإتجاه العلمائي، ومحمد هادي السبيتي، المهندس الكهربائي حول الشخصية التي يجب أن تقود الدعوة إنتهى لصالح السبيتي. وقيل آنذاك أن فشل الشيخ الفضلي في معركة القيادة نجمت عن تبنيه لإطروحة ولاية الفقيه[٤١]. ومن وجهة نظر الفضلي، فإن الفقيه العادل هو النائب الشرعي للإمام الذي يكون قادراً على تطبيق الشريعة، وهكذا إستعادة الحكم الاسلامي[٤٢]. وعليه، فإن المجتهد وحده المؤهّل من الناحية الفقهية وصاحب الحق في قيادة الدعوة.

وعلى أية حال، فإن وجهة النظر هذه خضعت لانتقاد واسع من قبل قيادة الدعوة. فقد اصطفّ السيد مرتضى العسكري، الشخصية القيادية البارزة وسط رجال الدين المؤسسين للحزب، بجانب السبيتي ضد الشيخ الفضلي. وبحسب رأيه، فإن نظام الحكومة الإسلامية ينبع فحسب من البيعة العامة[٤٣]. وفق هذا الرأي، فإن العسكري رفض فكرة تمتّع الفقيه بإمتياز إلهي يخوّله بالحق في إحتكار السلطة.

الدعوة تحت قيادة السبيتي

كان السبيتي عضواً ناشطاً في حزب التحرير وتأثّر إلى حد كبير بنظرية

النبهاني في الخلافة، وناضل إلى جعل هذه النظرية من صميم المشروع الفكري لحزب الدعوة ومكوّناً أساسياً في أدبياته السياسية[٤٤]، التي كانت تصوّر السبيتي بوصفه منظّر الحزب بعد الصدر[٤٥]. وبذل السبيتي جهوداً كبيرة لتقليص دور العلماء في القيادة وفي عملية صنع القرار[٤٦]، وقد إعتبر العلماء تلك التدابير مثيرة.

إن أول رد فعل ضد السبيتي تمّ التعبير عنه في المرحلة الأولى من قبل التشكيل السياسي المنافس له، ممثلاً في حركة السيد محمد مهدي الشيرازي في كربلاء التي حسمت أمرها منذ البداية لجهة تبني إطروحة ولاية الفقيه. إن الانتقاد الأكثر حدّة ضد الدعوة جاء من السيد حسن الشيرازي (إغتيل في بيروت سنة ١٩٨٠). ففي كتابه الصادر سنة **١٩٦٣** بعنوان (كلمة الإسلام) عقد مقارنة بين ثلاثة أنواع متمايزة من الحركات: الفردية والعلمائية والحزبية. وكما هو الحال بالنسبة لأخيه المرجع السيد محمد الشيرازي، فقد شدّد على أن القيادة السياسية في المجتمع الإسلامي موكولة إلى مرجع التقليد بموجب العقيدة القائلة بأن القيادة نابعة من الإرادة الالهية ومن جوهر الإسلام[٤٧]. على الضد، فإن القيادة الديمقراطية، بحسب الشيرازي، مفهوم غريب عن المسلمين، وهي مستلهمة من القوى الإستعمارية. وخلص الشيرازي إلى أن أهداف الأحزاب الإسلامية موجّهة لتدمير المشاريع الإسلامية فكرياً وخارجياً[٤٨].

ومن بين أولئك الذين انتظموا في حملة الإحتجاج ضد السبيتي من داخل الإتجاه العلمائي في حزب الدعوة كان السيد سامي البدري، الذي برز خلال عامي ١٩٦٥ ـ ١٩٦٦ كقائد لجناح الدعوة في منطقة الكرادة الشرقية، حيث يستمد الحزب قدراً كبيراً من قوته التنظيمية[٤٩]. يدور انتقاده المركزي بصورة رئيسية حول انخفاض دور العلماء في القيادة واختراق

الأفكار السنيّة أدبيات الدعوة. ونجم عن ذلك فيما بعد انشقاق البدري عن الحزب وتأسيسه (حركة جند الامام)[٥٠].

إن ثمة حوادث على درجة كبيرة من الخطورة والأهمية عاشها شيعة العراق خلال السبعينيات الميلادية من القرن العشرين والتي أثارت المناظرة حول مشروعيّة الحزب الديني. فقد بدا تنامي الإتجاه المعارض للإنخراط في السياسة بين الشيعة، وكان التطوّر الأشد صدمة صدور فتوى للسيد الصدر عام ١٩٧٤ يحرّم فيها الإنتماء للأحزاب. وجاءت الفتوى كجواب عن سؤال وجّهته مجموعة من طلبة الحوزة في النجف حول الحكم الشرعي للإنضمام في الاحزاب السياسية بما فيها الأحزاب الاسلامية.

وقد أجاب السيد الصدر، الذي كان يواجه ضغطاً شديداً من السلطة السياسية، بأن الإنتماء للأحزاب غير جائز للطلبة. إستغلّ النظام البعثي الفتوى ضد عناصر الدعوة، فقرّر عدد كبير من طلبة الحوزة الإنسحاب من الحزب[٥١].

وفي جهد إستثنائي لاحتواء التداعيات الخطيرة للفتوى، سعى حزب الدعوة إلى ترسيخ وجوده وسط المجتمع الديني في النجف سعياً وراء تأكيد درجة مقبولة من المشروعية. بيد أن هذا الجهد تآكل سريعاً عقب تدابير قاسية وعاجلة تعرّض لها الحزب في العام نفسه. وكنتيجة، تصدّعت القواعد الشعبية والتنظيمية للحزب، فيما إضطرت الطليعة القيادية في الحزب إلى مغادرة العراق إلى الكويت والأردن.

وفي أعقاب إعدام رؤوس الحزب ومغادرة خطُ السبيبتي إلى الأردن، تهيّئت الظروف لهيمنة الإتجاه المحافظ للهيمنة على الحزب.

صعود العلماء

في فترة السبعينيات من القرن العشرين، بدأ أداء الدعوة داخل العراق

وكذا رؤيته السياسية والفكرية بالتبدّل بصورة قاسية. ويمكن النظر في عاملين رئيسيين ساهما في هذا التبدل:

أ ـ مرجعية الصدر

كان إعلان السيد محمد باقر الصدر لمرجعيته عام ١٩٧٧ يشي بتهديد ضمني لمرجعية النجف التقليدية الممثلة في آية الله السيد أبي القاسم الخوئي (توفي عام ١٩٩٢) والذي تولى منصب المرجعية عقب وفاة السيد محسن الحكيم عام ١٩٧٠[٥٢]. وكان ثمة اتفاق صلب على أن السيد الخوئي (فضّل عدم توريط نفسه في أي مصادمة من أي نوع)[٥٣]. شأن معظم العلماء المحافظين، فإن الخوئي حصر مسؤولياته بصورة محددة في التعليم الديني. وبحسب شخصية قيادية في حزب الدعوة (لقد عبّرنا بصورة صريحة عن تعارضنا مع أعمال المرجعية، والقائمة غالباً على العفوية.. وحقيقة الأمر، أن نكوص المرجعية وسلبيتها ساهمت في استباحة السلطة من قبل حزب البعث)[٥٤].

إن إنسداد أفق المرجعية التقليدية، كما يبدو، شجّع السيد الصدر للإعلان عن مرجعيته، وإن أفضى إلى انتقادات واسعة من قبل الدوائر الدينية الشيعية، بالرغم من أن الصدر تفادى وقوع احتكاكات مباشرة مع السيد الخوئي. فقد كرّس نفسه (لدراساته وبحثه، والكتابة حول الفقه والأصول، والتدريس والإبقاء على وحدة الحوزة)[٥٥]. وبالرغم من الإلتزام الشديد لدى الصدر للتراتبية الدينية في حوزة النجف، فقد كان، في الوقت نفسه، منهمكاً في إرساء مرجعيته.

ورغم المشكلات التي أثارها نشر الصدر لرسالته العملية بعنوان (الفتاوى الواضحة) في سنة ١٩٧٧[٥٦]، فقد نجح في جذب قطاع من المقلّدين العرب الشيعة في العراق ومناطق الخليج.

في مرحلة لاحقة، عقد الصدر العزم على مناصرة إطروحة ولاية الفقيه، وكان محثوثاً بالثورة الإيرانية سنة ١٩٧٨، حيث بدأ في تكييف إنشغالاته الفكرية وكتاباته للأفكار الجديدة التي بشّرت بها القيادات الدينية الثوريّة في إيران، وقام بتصنيف سلسلة كتيّبات للتنظير والدفاع عن ولاية الفقيه.

إن محاولة الصدر لتطوير رؤية حول العدالة الإجتماعية تتوّجت بفكرة المرجعية الصالحة، التي مثّلت معالجة موازية لولاية الفقيه بتأسيس دور الفقيه في الصعيد التشريعي. الفقيه، من وجهة نظر الصدر، منصب إلهي على أساس خصائص ومميزات محدّدة(٥٧)، وبها يكون مخوّلاً بسلطة إلهية لصياغة الإطارات الشرعية لجهة تأهيل الأفراد والجماعات لمرحلة يكونون فيها قادرين على التمتّع بحكومة ذاتية، أي بحكم أنفسهم بأنفسهم(٥٨).

على الضد من قناعته السابقة بخصوص الأساس الشرعي للحزب الديني، فإن إطروحة الصدر في المرجعية الصالحة تذكر خمسة أدوار للمرجعية. وفيما يتصل بالنشاطات السياسية، فإن الفقيه، حسب الصدر، يتمتّع بقيمومة على النشاطات الإسلامية بما تشمل السياسية منها، إضافة إلى ولايته على المسلمين العاملين في أرجاء العالم الإسلامي(٥٩).

واستناداً على ولاية الفقيه، فإن الصدر نقل السلطة السياسية من أيدي الشعب إلى يد فرد واحد هو الفقيه. إن تركيز السلطة في يد الفقيه يتطلّب إلغاءً ودحضاً للمشاركة الجماعية، وفي المحصلة النهائية محو الإرادة العامة.

وفي تأسيسه لمستند أيديولوجي لاطروحة المرجعية، فإن الصدر صاهر بين مفهوم الخلافة (الوراثة الشعبية) بالنيابة عن الله، ومفهوم الإجتهاد والذي يمنح شخصاً محدّداً أو طبقة قوامية على الآخرين.

إن العنصر الأشد إشعاعاً في إطروحة الصدر ينعكس في تأكيده على الفصل بين المرجعية والتنظيم الحزبي، ويرى، وفق هذا المنظور، أن المرجعية هي التجسيد الحقيقي لقيادة الأمة. إن دور الأمة يتمثّل في أن تتحول إلى ذراع للمرجعية وهكذا الإمتثال لأوامرها[٦٠].

ب ـ الثورة الايرانية

ورغم حقيقة أن الثورة الإسلامية في إيران كانت، شأنها شأن أغلب الثورات في العالم، وقعت في ظروف إستثنائية تقترب من الصدفة، فإنها كانت مسبوقة بعقد من الجدل المحموم حول شكل الحكومة الإسلامية التي يجب أن تحتضنه الدولة. إنه الفكر الثوري للإمام الخميني الذي أعطى شكلاً فكرياً للنهوض الشعبي في إيران. فقد ألقى سلسلة محاضرات من منفاه في النجف ـ العراق عام ١٩٦٩ حول ولاية الفقيه، والتي خلص منها إلى تسليم القيادة بيد الفقيه، بهدف تطبيق الشريعة واستعادة الحكومة الاسلامية. فالفقيه المسلّح بخصائص إلهية يقوم بتوظيف كل وسيلة ممكنة لتحقيق هذه الغاية. وعليه، فإن الفقيه يتمتّع بسلطات غير محدودة، أي حيازته على الولاية المطلقة على الشعب[٦١].

لم تكن تحظى إطروحة الإمام الخميني في بداياتها بحماسة من أي نوع، بل لقيت إستجابة فاترة تقترب من الإنكار، من قبل غالبية علماء النجف[٦٢]، وهو موقف تمدد حتى بدء إرهاصات الثورة الإيرانية عام ١٩٧٨. وفيما وصلت الثورة إلى مرحلة حاسمة فإن مجتهدي الشيعة وجدوا أنفسهم في مواجهة واقع سياسي جديد. فمن جهة، فإن العلماء الذين أبدوا ممانعة صلبة لانتشار الأفكار الثورية للإمام الخميني حين كان في العراق إستحثّوا للإفصاح عن رؤيتهم الشرعيّة حول الثورة. ومن جهة ثانية، فإن العلماء الإحيائيين الشيعة، وبخاصة الإتجاه العلمائي داخل حزب الدعوة

عثروا على مرتكز في النهوض الثوري هذا على أمل تعزيز دور العلماء داخل الحزب. وفي واقع الأمر، فإن هؤلاء العلماء جنحوا إلى تحوّل راديكالي باتّجاه إعتناق إطروحة السيد الخميني حول ولاية الفقيه.

كان من بين أوائل العلماء داخل حزب الدعوة الذي عاضد ولاية الفقيه السيد كاظم الحائري (الذي أصبح فيما بعد فقيه الدعوة وتالياً مرجعاً عاماً في العراق). متأسياً بالعمل الأصلي للإمام الخميني، فقد شقّ الحائري، وعلى الضد من خلفيته الإيديولوجية، طريقاً آخر لصوغ رؤية متناغمة مع أفكار المرحلة، حين قرر بأن (نظام الشوري يفتقر إلى الدليل الشرعي)، على قاعدة أن الاسلام لم يقرّر هذا النظام وأن المسلمين لم يطّلعوا عليه. في المقابل، فإن ولاية الفقيه تمثل التجسيد الحقيقي للاسلام الحقيقي، كونها مشتقة من عقائد النبوة والإمامة. وبهذا، فإن المجتهد مفوّض بسلطة مساوية للنبي والإمام فيما يخص الحكومة. خلاصة الأمر، أن الإتّجاه العلمائي في الدعوة ناضل من أجل تكييف نهجه الفكري مع الأفكار الشائعة في إيران. ومن الواضح أيضاً، أن الثورة الإسلامية في ايران أمدّت الإتجاه العلمائي في الدعوة بمحفّزات لتكريس مجهوده الفكري لجهة امتصاص مكوّنات الفكر الثوري الإيراني.

أيديولوجية دولة الدعوة

يسترعي التنقيب في التراث الدعوي عن إيديولوجيا الحزب السياسية، معرفة ما إذا كان هناك ضرورة ماسة لوجود أيديولوجيا سياسة خلف الاحتجاج السياسي، من شأنها أن تعين الحزب على إدراك وجوده السياسي ومقاصده النهائية، أم أن علاقة الحزب بالعمل السياسي هي علاقة عصَامية يكتسب الحزب رؤيته السياسية من خلال سيرورة العمل الإحتجاجي بمرور الوقت؟

قد يجادل البعض، أننا هنا نتناول إيديولوجيا حزب ديني يفترض حيازته على نظرية سياسية متكاملة مستنبطة من التراث الديني استناداً على الآية المباركة: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]، وقد تأتي الإجابة سريعة: أن الإيديولوجيا السياسية ترد إلى منطقة الفراغ في التشريع الإسلامي، تلك المنطقة التي تمثل جانب المتغيرات في الواقع الخارجي (تبدّل) الأحوال الإجتماعية والعادات والأزمان) والمتطلبة لأحكام فقهية مرنة.

ولأول وهلة يظهر لنا ارتكاز الحزب على مبدأ سياسي عام يعكس ظاهراً درجة التطبيع مع الفكر السياسي الحديث يقضي بأن الدولة كإطار لتنظيم تداول السلطة وتوزيع السلطات وفن إدارة المجتمع هي في جوهرها نتاج اجتماعي، أو بحسب اصطلاح السيد باقر الصدر (ظاهرة اجتماعية) وبالتالي فهي مندكة في حيز المتغيرات، فإن الرهان قائم على استعدادات المجتمع النفسية والثقافية والحركية واستجابته لمقتضى قيام الدولة.

وقد يعزز ذلك ما تجليه نتائج البحث في التراث السياسي الدعوي، والتي تجمع على أن حزب الدعوة لم ينشأ بناء على مدونة سياسية متكاملة، بل يمكن الفصل بعد عملية تنقيب فاحصة في التراث الحزبي الدعوي بخلوه من نظرية سياسية متكاملة. إن أول ما يظهر من عملية التنقيب تلك، نصوص وتصورات واجتهادات مبعثرة أو مستعارة أحياناً إما من أحزاب إسلامية سنية (التحرير والإخوان) أو من مراجع فكرية أجنبية (وفرنسية حصراً)، بما يثير لبساً حقيقياً حول أصل الدولة، وموقعها في النظام الشريعي الإسلامي (هل تندرج في حيز الثوابت أم المتغيرات؟).

فالحزب رغم يقينه الراسخ باحتواء الإسلام لنظرية سياسية تأسيساً على أن «الإسلام دين سياسة وعمل سياسي.. وأن العمل والجهاد السياسي في الإسلام في طليعة مهام ومسؤوليات الإنسان المسلم»[٦٣]، إلا أن التراث

الداخلي للحزب لا يترجم تلك العقيدة في هيئة نظرية سياسية، فحتى نهاية السبعينات من القرن العشرين لم يكن لدى حزب الدعوة فكر سياسي عام، كما لم تصدر عنه كتابات سياسية تكشف عن تصوّراته وأغراضه السياسية، بمعنى أن الحزب لم يحمل طيلة الفترة ما بين ١٩٥٨ ـ ١٩٧٨ برنامجاً سياسياً خاصاً به، فقد كانت مهمة الحزب خلال تلك الفترة دعوية محضة استناداً على مبدأ التمرحل، بيد أن افتقار الحزب للنظرية السياسية أو للبرنامج السياسي، لا يسقط في الوقت نفسه حساب المحاولات الأولية التي قام بها بعض الدعاة في صياغة بعض النظرات السياسية «دون أن ترتقي إلى مستوى النظرية السياسية».

إن أول ما تكشف عنه تلك النظرات، ثمة توق إلى تمييز الديني عن الوضعي، ضمن رد الفعل النمطي المتبع في سياق المعارك الأثنينية: الأنا والآخر، الشرق والغرب، والقديم والجديد، والأصالة والعصرنة، وإن كان هذا النوع من التمايز لا يسلم أحياناً طرف الدفاع فيه من اقتفاء أثر الخصم، فيصوغ نظراته التي في جوهرها ردود أفعال من وحي نظرات الخصم، أو على الأقل استعارة منهجه البحثي، مع الإبقاء على التمايز اللغوي في حدّه الأول[٦٤].

وفي وجه آخر لتلك النظرات، الإصرار على استعارة المصطلحات ذات الوقع الخاص في عقل الإنسان المسلم، والتي تحفّز الوعي بلغة الشريعة المنزلة، واستحضار المفاهيم الدينية المنبعثة في صدر الإسلام التي تشي بكيفية عمل الدولة الإسلامية، مثل (الشورى، العدل، أهل الذمة، دار الإسلام، دار الحرب، البغاة...) والتي تؤدي مهمة محددة تتلخص في: المنافحة عن الإسلام باشتماله على عناصر النظرية السياسية الخاصة في مقابل النظريات السياسية الحديثة الوضعية، تجيز ما وراء مهمة المنافحة إستعارة المصطلحات السياسية الحديثة التي يصعب العثور فيها

على ما يقابلها في الفكر السياسي الإسلامي(٦٥)، وبهذا فالنظرية السياسية الإسلامية كما يحدّدها الحزب، في ضوء وعي المصطلح السياسي، تدور في إطار الفذلكة التالية (هناك مصطلح إسلامي محض، ومصطلح غريب عنه، ومصطلح مشترك معه أو غير متعارض معه).

الدولة الإسلامية

ثمة إجماع دعوي على أن العودة بالإسلام إلى الواقع الإجتماعي يتم بالنصاب السياسي، أي بإقامة الدولة الإسلامية، تعويلاً على أن السلطة السياسية ضرورة حضارية وشرعية لا غنى عنها لإقامة المجتمع الإسلامي.

وبحسب نظام المراحل الدعوية، فإن إقامة الدولة الإسلامية تأتي في المرحلة الرابعة أي بعد تشبّع المجتمع بالدعوة. فالدعوة وبناء القاعدة الشعبية مدخل ضروري قبل التفكير في استلام السلطة، وعلى حد السيد الصدر «إن تسلّم السلطة وحده لا يكفي ولا يمكن من تحقيق عملية التغيير إسلامياً ما لم تكن هذه السلطة مدعّمة بقواعد شعبية واعية تعي أهداف تلك السلطة وتؤمن بنظراتها في الحكم، وتعمل في سبيل حمايتها وتفسير مواقفها للجماهير وتصمد في وجه الأعاصير»(٦٦).

فالدولة كنصاب سياسي ليست ذات قيمة في المراحل الأولى لتكوين حزب الدعوة، لانصرافه الكلي إلى الحيز الدعوي وفق مبدأ التدرّج، فقبل قراءة الوثائق السياسية لحزب الدعوة نجد ثمّة معطى ثابتاً سجّله أحد مؤسسي حزب الدعوة السيد مهدي الحكيم، يؤكد فيه على أن الحزب لم ينشأ على أساس تصور واضح حول الحكم في الإسلام بما نصّه «لم تكن عندنا أطروحة حول الحكومة الإسلامية في زمن الغيبة، كيفيتها، وشكلها»(٦٧).

وقد نجزم بخلو النجف بتمأسساتها كافة (الحزب، الحوزة،

المرجّعية)، من نظرية أو حتى مجرد تصور أولي حول طبيعة الدولة الإسلامية في عصر الغيبة، بل الإجماع قائم، ما لم يثبت العكس في الوسط الحوزوي النجفي، على نفي الدولة في عصر الغيبة[٦٨]، وفي المستوى الحزبي، لم تظهر في فترة الستينيات ومنتصف السبعينيات أبنية نظرية يُستند إليها في التعرّف على نظرية الحزب في العمل السياسي والحكم الإسلامي، وقد يلمح غيابهما إلى أن الحزب لم يتحوّل حينذاك إلى أداة للإستيلاء على السلطة، بقدر ما كان شكلاً إحتجاجياً على المد الأحمر، بحسب اصطلاح الدعاة على تنامي تيار الشيوعية في العراق. يعزز هذا الرأي ما ذكره أحد رموز الحزب بما نصّه «لم يكن لدى الحزب نيّة الحكم حتى تكون له نظرية في الحكم»[٦٩].

إلاّ أن التحوّلات الإقليمية (إنتصار الثورة الإسلامية في إيران)، زائداً الصراع السياسي المبكّر مع حكومة بغداد (منذ عام ١٩٧٤) وأطروحة مرجعية السيد الصدر (١٩٧٧) ساهمت بدرجة فعّالة في تنشيط الوعي السياسي لدى قيادات الدعوة. نلفت الإنتباه هنا إلى أن البرنامج السياسي للحزب لم يخرج دفعة واحدة، بل شهد عمليّة تراكميّة بدأت بتصوّرات أوليّة حول الحكم الإسلامي وآليات تداول السلطة، ثم جاءت الثورة الإسلاميّة بزخم سياسي هائل إنصرف على أثره مرشد ورموز الدعوة للتنظير للدولة الإسلامية المنشودة.

ونجد هنا ضرورة تكريس الحديث عن النتاجات الفكرية لدى المرشد الروحي للحزب السيد محمد باقر الصدر، لتميّز أطروحاته الفكرية وتبني حزب الدعوة لهذه الأطروحات في أدبياته الحركية وبرنامجه السياسي.

وتستثير قراءة تراث السيّد الصدر والفكر الحركي الدعوي محاور أربع في دراسة تصوّرات الحزب السياسية، أي بكلمة ماهية الدولة الإسلامية، على النحو التالي:

أ ـ مفهوم الدولة الإسلامية

يصدر السيد باقر الصدر في تأسيس الأبنية النظريّة للدولة الإسلاميّة عن رؤية فلسفية لا تقف عند حدود المعنى الحصري للنص الديني، وإنما من تأمّلات كونيّة وإيحاءاتَ كليّة أو وعي استقرائي شمولي للنصوص الدينية، الأمر الذي يفصله عن سياق الفقيه الشيعي المسكون بالنصوص الدينية والذي يضبط على أساسها تدابير السلطة الدينية بما وردت في المصنفات الفقهية الشيعة.

فالدولة الإسلامية، في وعي السيد الصدر، تندرج في سياق الرؤيا الكونيّة الشموليّة للإسلام، وهي المكوّن الرئيس للوعي السياسي الإسلامي، وهو «ليس وعياً للناحية الشكلية من الحياة الإجتماعية فحسب، بل هو وعي سياسي عميق مردّه إلى نظرة كليّة كاملة نحو: الحياة، والكون، والإجتماع، والسياسة، والإقتصاد، والأخلاق.. فهذه النظرة الشاملة هي الوعي الإسلامي الكامل»[٧٠].

وهذه النظرة الكلية، أو حسب تعبير الصدر «فهم معنوي للحياة وإحساس خلقي بها» تشكّل قاعدة إرتكاز النظام الإسلامي، وأنّ الخط العريض في هذا النظام هو «اعتبار للفرد والمجتمع معاً وتأمين الحياة الفردية والإجتماعية بشكل متوازن. فليس الفرد هو القاعدة المركزيّة في التشريع والحكم، وليس الكائن الإجتماعي الكبير هو الشيء الوحيد الذي تنظر إليه الدولة وتشرّع لحسابه»[٧١].

وعلى الضد من الدولة الحديثة الوضعيّة، فإن قيمومة وكمال الدولة الدينيّة لدى الصدر لا يتم بالنصاب السياسي، وإنما بالنصاب التربوي، بما يجعل الدولة وسيلة أي أنها ليست غاية في ذاتها، فهي وسيط ضزوري لإعادة بعث الإسلام، أو تأهيل الأفراد للإنخراط في المجتمع الإسلامي

المنشوّد، وهذا يفسّر إعتبار الدولة الإسلامية غائيّة، كما يظهر أيضاً من إصطلاحي (الدولة الفكريّة) أو (الدولة العقائديّة) اللذين نعتهما السيد الصدر كتعبير عن جوهر الدولة الإسلاميّة، إذ يشرح الصدر الدولة الفكريّة من خلال وعي الإسلام الشمولي، ويقول إن الإسلام «بلغ بالبشر درجة خاصة من الوعي، فبشّر بالقاعدة المعنوية والخلقية على أوسع نطاق وأبعد مدى، ورفع أساسها راية إنسانية، وأقام دولة فكريّة، أخذت بزمام العالم ربع قرن، واستهدفت توحيد البشر كله، وجمعه على قاعدة فكرية واحدة ترسم أسلوب الحياة ونظامها»، فيما يعرّف مضمون الدولة العقائدية بأنها «تضع الله هدفاً للمسيرة الإنسانيّة وتطرح صفات الله وأخلاقه كمعالم لهذا الهدف الكبير فالعدل والقدرة والقوة والرحمة والجود تشكل بمجموعها هدف المسيرة للجماعة البشرية الصالحة»[٧٢] ولذلك فإن مشروعيّة الدولة الإسلامية متوقف على ما تحققه من وظائف «فالدولة الإسلامية لها وظيفتان: إحداهما تربية الإنسان على القاعدة الفكريّة، وطبعه في اتجاهه وأحاسيسه بطابعه. والأخرى: مراقبته من خارج، وإرجاعه إلى القاعدة الفكريّة إذا انحرف عنها عمليّاً»[٧٣].

ويرتّب السيد الصدر بناء على وعي القاعدة الفكريّة هذه، الفارق الجوهري بين الإسلام والرأسماليّة في موضوعة الحرية، فرغم تقرير الصدر حقيقة (أن الإنسان حر لا سيادة لإنسان آخر أو لطبقة أو لأي مجموعة بشرية عليه)، إلا أن هذه الحرية تقوم على أساس العبودية لله. بخلاف الحرية الرأسمالية التي تقوم على أساس الإيمان بالإنسان وحده وسيطرته على نفسه[٧٤].

ومهما يكن، فإن هذا الوعي بطبيعة الدولة الإسلامية يشكل شبه قطيعة مع الواقع التاريخي للدولة التي نشأت في بلاد المسلمين على اختلاف أشكالها، من حيث كونها دولة المسلمين وليست دولة الإسلام، فالدولة

التي يروم السيد الصدر إنشاءها ليست دولة ناشئة وفقاً لبنية المجتمع ومتجاوبة مع خصوصياته، ورؤاه وتطلعاته العامة، وإمكاناته، وإنما دولة تجسّد القيم الروحيّة للدين، مبرر وجودها ومصدر وحيد لمشروعيتها «فالتركيب العقائدي للدولة الإسلاميّة الذي يقوم على أساس الإيمان بالله وصفاته ويجعل من الله هدفاً للمسيرة وغاية للتحرك الحضاري الصالح على الأرض هو التركيب العقائدي الوحيد الذي يمد الحركة الحضاريّة للإنسان بوقود لا ينفد» ممثلاً هذا التركيب «في تعاليم القرآن الكريم للإسلام التي تحدد المعالم الأخلاقية»[٧٥].

ويتّضح الآن، بأن النصاب السياسي للدولة يبقى عرضياً قياساً على وظائف الدولة الإسلامية بتركيبها العقائدي ومعالمها الأخلاقية، فيما تنشق عن هذا التركيب العقائدي مدلولات سياسية، أي الإنعكاسات السياسية للدولة الإسلامية، هذه المدلولات يعبّر عنها إستئصال الدولة لكل: علاقات الإستغلال التي تسود مجتمعات الجاهلية. تحرير الإنسان من استغلال أخيه الإنسان في كل مجالات الحياة السياسية والإقتصادية والفكرية[٧٦]. ويشي هذا النص بانفصال الدولة عن الجماعة البشرية المنضوية تحت لوائها، بمعنى أن الدولة ليست شأناً بشرياً محض، كما لا يعني في الوقت نفسه أن الدولة ليست تعبيراً عن إرادة الجماعة أو الأمة، وإنما قد يعني، على وجه التحديد، أن الدولة هي التمثيل الرسمي لعقيدة الجماعة المؤمنة بتعاليم القرآن والقيم الإسلامية، بكلام آخر، أن الدولة تصبح محايدة بالنظر إلى كونها سلطة، وغائية بالنظر إلى كونها أمة، فالدولة بما هي إطار للسلطة تعدّ محايدة لكونها تنحصر في تنظيم تداول السلطة، ولكنها غائية بما هي تعبير عن أمة يراد منها الإستخلاف في الأرض، وإقامة العدل، وتطبيق الشريعة، ونشر الإسلام، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ب ـ تكوين الدولة الإسلامية

يفترض إبتكار السيّد الصدر نظرات سياسية ذات علاقة بطبيعة الدولة الإسلامية المنشودة، فهماً للبيئة الفكرية والسياسية التي انبعثت فيها هذه النظرات وما أنتجت من أنماط تفكير جديدة وفي الوقت نفسه ما حقّقته من قطع مع الأنماط التقليدية.

فإحالة الإسلام إلى أيديولوجية سياسية بالطريقة الشائعة في الوقت الراهن نتاج عصري، يراد منها تحقيق التوازن بين الإسلام والأيديولوجيات الوضعية (الماركسية والرأسمالية)، ولعلّنا في قراءة أطروحات الدولة الإسلامية أو الحكم الإسلامي كما جاءت في مصنّفات فقهاء الشيعة المتأخرين، والحال ينطبق أيضاً على مصنّفات فقهاء السنّة في سياق المنافحة الشديدة عن الإسلام والدفاع عن الذات في مواجهة الغرب الغازي نلحظ ثمة تمثّلاً واضحاً للفكر السياسي الأوروبي، فأطروحة الدولة الإسلامية كما يقدّمها السيد باقر الصدر عبر جملة من مصنفاته ما هي إلا نفس المقاربة المفهومية التي دشّنها علماء المسلمين (السيد جمال الدين الأفغاني، والشيخ محمد عبده، والشيخ النائيني، وأبو الأعلى المودودي..)، والتي بدأت مع انفجار الأفكار الحديثة وتدفقت نحو الشرق بلا حدود، محمّلة بحزم كثيفة من الأسئلة حول موضوعات إستراتيجية: الدولة، الديموقراطية، الدستور، السلطات، المرأة، الحريّة، القانون، النظام الإقتصادي، النظام الإجتماعي..إلخ. وكان على حملة الفكر وأرباب العلم من المسلمين تقديم إجابات رصينة تجبه غزو الفكر الأوروبي.

وفي السياق التاريخي للفقه السياسي الشيعي، نجد من الضروري وعبر قراءة أطروحات الحكم الإسلامي التي قدّمت منذ النائيني حتى الإمام الخميني مروراً بالسيد محمد الشيرازي والسيد محمد باقر الصدر والشيخ حسين علي منتظري وغيرهم التمييز بين نمطين من الفقهاء، فقد كان هدف

فقهاء الشيعة المتقدّمين (الشيخ المفيد، السيد المرتضى، الشيخ الطوسي.. إلخ) هو تفسير السلطة الشرعية (= الإمامة الإلهية النصية) غير الناجزة (= دولة المهدي)، في حين كان هدف الفقهاء المتأخرين، تحقيق ذواتهم عن طريق تغيير السلطة القائمة وإقامة سلطة بديلة. وهذا التمايز يجعل الفريق الأول حاملاً سلبياً للمعرفة، فيما يجعل من الفريق الآخر شريكاً إيجابياً ومنافساً في المعترك السلطاني، ولأن الفقهاء المتأخرين هم دعاة تغيير بالدرجة الأولى فهم يحاولوا تكييف أطروحاتهم مع الواقع المراد ملئه ببديل جديد.

وحين قراءة مصنّفات الصدر في مجال الفكر السياسي، يظهر ثمة مزيج بين عناصر ثلاثة: تراث الفقه السلطاني الشيعي + الوعي الخاص للنص الديني و(هنا القرآني حصراً) + إستيعاب الفكر السياسي الحديث. وكون ضمور العنصر الأول (تراث الفقه السلطاني الشيعي) في المرحلة الأولى، أي قبل بلوغ الصدر مرتبة المرجعية، أو قبل أن يطرح نفسه بديلاً مرجعياً في مقابل السيد الخوئي، لا يلغي الحضور المركزي لهذا العنصر في أطروحة المرجع القائد كعنوان آخر لـ(ولاية الفقيه)، والتي بدأ الصدر التنظير لها في منتصف السبعينات.

في المرحلة الأولى، يعدّ التنظير للدولة الإسلامية، كما تخبر كتابات الصدر فراقاً مع المسار التاريخي للفقه السلطاني الشيعي الذي يؤكّد على نفي الدولة في عصر الغيبة وعدم مشروعيتها، بينما يؤكّد الصدر على شرعية ووجوب الدولة الإسلامية في عصر الغيبة بما نصّه «أن الدولة الإسلامية ليست ضرورة شرعيّة فحسب، بل هي إضافة إلى ذلك ضرورة حضاريّة»[٧٧]، ليحيل هذا الرأي إلى عقيدة حزبية راسخة «إن أمر إقامة الإسلام بحدود التكليف الفردية واجب عيني على كل مسلم، أما إقامته بصيغته الجماعيّة، وبناء دولته وسلطته السياسية فهو واجب كفائي، يتوجّه

الأمر فيه إلى عموم المسلمين فالواجب يحوم حولهم جميعاً»[٧٨]، كما صار هذا الرأي في رأس أولويات التحرّك السياسي الحزبي «إن إقامة حكم الإسلام هي القضية الإسلامية الكبرى»[٧٩] وفي نص آخر «إن الهدف الأساس للعمل السياسي الإسلامي هو إقامة المجتمع الإسلامي والدولة الإسلاميّة.. أي الدولة التي تقوم على أساس الإسلام وتستمد منه تشريعاتها»[٨٠].

وعلى مستوى الوعي الخاص للنص الديني، والقرآني حصراً، يتّجه الصدر إلى إنشاء تصوّرات سياسية يمكن لملمة خيوطها عبر كتابات عدّة، تتمحور حول مفهوم (الإستخلاف) كرمز لكينونة الدولة الإسلامية، والذي يحيل أولاً وقاعدياً إلى تأصيل حق الأمة في إنتاج سلطتها وسيادة الأمة على نفسها، ويمكن القول بأن (الإستخلاف) كمفهوم قرآني يبلوره الصدر ما هو إلا (أسلمة) للعقد الاجتماعي، كما يظهر من خلال استعراض الخطوط العامة لمفهوم الإستخلاف، فالسيد الصدر الذي يقطع مع الفقه السلطاني الشيعي، يحاول الإنفراد بفهم متطوّر للنص الديني يصلح كأساس للدولة الدينية.

ينشئ السيد الصدر تصوّراته السياسية على أساس الآية القرآنية المباركة: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠]، ويقرّر من وحي الآية «أن خليفة الله في الأرض مستخلف على كل هذه الأشياء، الأرض والإنسان والحيوان وكل دابة تنتشر في أرجاء الكون ومن هنا كانت الخلافة في القرآن أساساً للحكم وكان الحكم بين الناس متفرعاً على جعل الخلافة»، ويؤسّس على ذلك «ولمّا كانت الجماعة البشرية هي التي مُنِحَت ممثلة في آدم هذه الخلافة فهي إذن المكلفة برعاية الكون وتدبير أمر الإنسان والسير بالبشرية في الطريق المرسوم للخلافة الربانية»، ويخلص الصدر إلى نتيجة «أن الله سبحانه

وتعالى أناب الجماعة البشرية في الحكم وقيادة الكون وإعماره إجتماعياً وطبيعياً، وعلى هذا الأساس تقوم نظرية حكم الناس لأنفسهم وشرعية ممارسة الجماعة البشرية حكم نفسها بوصفها خليفة عن الله»[٨١].

ويمثل هذا الرأي قطعاً ليس مع الفكر السياسي الشيعي القديم والحديث فحسب، بل مع الفكر السياسي الإسلامي بصورة عامة، فهو تصور متطوّر يكاد يتطابق مع مفهوم العقد الاجتماعي لولا المباينة التي ختم بها الصدر كلامه عن الإستخلاف بالإشارة إلى أن الجماعة هنا لا تحكم بصورة مستقلة بل عن طريق الإستخلاف المسؤول أي تحمّل الأمانة الإلهية، بخلاف الجماعة في النظم الديمقراطية الغربية التي تحكم بموجب إتفاق أو تعاقد إجتماعي.

ورغم ذلك، فإن ثمة دلالة واضحة في النص المتقدّم تؤكّد على أن الأمة هي صاحبة الحق في إنتاج سلطتها، وهو المسار الطبيعي والتاريخي، كما أنها صاحبة الحق في ممارسة السلطتين التشريعية والتنفيذية.. وهذا الحق حق استخلاف ورعاية مستمدٌ من مصدر السلطات الحقيقي وهو الله تعالى[٨٢]، وأكثر من هذا أن الدولة في الإسلام بوصفها (ظاهرة نبويّة) على حد تعبير السيد الصدر، كانت تستهدف إعادة الأمة إلى امتلاك زمام أمرها وتولّي شؤونها بنفسها، وهو رأي ينفرد به الصدر وحده، يفصله عن دائرة الفقيه، ويضعه في دائرة الفلاسفة كابن رشد، وإبن سينا، والفارابي في إدراك صورة الجماعة السياسية، لا استناداً على نصوص دينية من القرآن أو السنّة، وإنما استقبالها كظاهرية بشرية، يدركها العقل أكثر من كونها معطى عقدي موحى، ولذلك سمح الصدر لنفسه بالتوغّل في معنى النبوة، وتحليل دلالاتها الإجتماعية والسياسية.

على أن الإستخلاف كما يركّب الصدر دلالاته مشفوعاً بطيف من التأمّلات الفكريّة والتاريخيّة يضفي طابعاً دينياً على مسألة النصاب

السياسي، فالناس «كانوا أمة واحدة في مرحلة تسودها الفطرة ويوجد بينها تصورات بدائية للحياة وهموم محدّدة وحاجات بسيطة»[٨٣]، وأن حاجة الدولة تنامت من خلال الممارسات الإجتماعية للحياة والقابليات فنشأ الإختلاف وبدأت التناقضات بين الأفراد على أساس القوّة والضعف، والغنى والفقر، والخير والشر، الأمر الذي فرض معه إقرار موازين تضمن تماسك الجماعة البشرية، في إطار سليم يصهر تلك القابليّات والإمكانات في محور إيجابي، وفي هذه المرحلة ظهرت فكرة الدولة على يد الأنبياء.

وتزداد عملية التركيب وضوحاً بانطلاق الصدر في مسألة الإستخلاف من مبدأ ملكية الله واستخلاف الإنسان على ما يملكه الله في الكون، وهذا يتم عبر مرحلتين يصبّان في النهاية في مفهوم التعاقد:

الأولى: إستخلاف الجماعة البشرية الصالحة ككل، قال تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَـٰمًا﴾ [النساء: ٥].

الثانية: إستخلاف الأفراد الذي يتخذ من الناحية الفقهية والقانونية شكل الملكيّة الخاصة، والإستخلاف هنا من الجماعة للفرد، ويقول الصدر في هذا الصدد «لا يمكن أن تقرّ أي ملكيّة خاصة تتعارف مع خلافة الجماعة وحقّها ككل في الثروة»[٨٤].

إذن، فإن شرط استحقاق الإستخلاف يكمن في امتثال الفرد للمسؤولية أمام الجماعة التي استخلفته «وما دامت الملكيّة الخاصة إستخلافاً للفرد من قبل الجماعة فمن الطبيعي أن يكون الفرد مسؤولاً أمام الجماعة عن تصرّفاته وانسجامها مع مسؤولياتها أمام الله تعالى ومتطلبات خلافتها العامة، ومن الطبيعي أن يكون من حق الممثل الشرعي للجماعة ـ وهنا الله سبحانه وتعالى ـ أن ينتزع من الفرد ملكيته الخاصة إذا جعل منها أداة للإضرار بالجماعة والتعدّي على الآخرين وتوقف دفع ذلك عن انتزاعها» ويقترب الصدر هنا من وعي السيد قطب لمفهوم لإستخلاف، الذي يفيد منه

في تطويره ويفتح به آفاقاً واسعة وجديدة في التأسيس للبنى الفكرية للدولة الدينية[٨٥].

ومن إجمالي العرض المتقدّم، يتبيّن لنا تمثّل السيد الصدر لفحوى العقد الإجتماعي الذي يستعيره في التأسيس لأطروحة الإستخلاف، ونؤكّد هنا ما خلص إليه عبد الله النفيسي بأن «الدولة التي يروم الصدر إنشاءها تتسم بثنائية الإلهي/البشري»[٨٦]، فالدولة ليست ظاهرة إجتماعية مستقلّة في التاريخ البشري، كونها متّفقة على أساس ما استودعت الجماعة البشرية من أمانات وما أنيط بها من مهام.

ويرتدّ إحتواء مبادئ الدولة الحديثة، كما تبلور عند السيد الصدر، وما سبق الإلماع إليه إلى مفارقته للنمط التقليدي للفقيه، إذ يندرج في سياق نمط الفقيه، الذي ينشد إقامة سلطة دينية، بما يفرض عليه التماهي مع متطلبات المؤسسات السياسية الحديثة، وتمثّل البنى النظرية للتنظيم السياسي في الدول الحديثة.

ج ـ شكل السلطة

يجب القول بداية، إن الإجماع الدعوي على وجوب الدولة الإسلامية، لم يكن مصحوباً بإجماع مماثل على شكل السلطة، فثمة انشعاب عظيم في الوسط الحزبي بخصوص هذا الأمر لم يلتئم بعد، ويستطيع المرء أن يستشف حجم هذا الإنشعاب من الخطاب السياسي المزدوج لدى الحزب كما سنرى.

وبطبيعة الحال، فإن تفسير الإزدواجية في الخطاب السياسي الدعوي، يعيدنا إلى التحوّلات الحزبية (الداخلية)، والمتغيّرات السياسية (الخارجية) التي ساهمت بدرجة فعّالة في صوغ خطاب الدعوة السياسي.

وبصورة عامة، يمكن تقسيم تاريخ الفكر الحركي إلى مرحلتين:

المرحلة الأولى: تقع بين عامي ١٩٥٨ ـ ١٩٧٧، كان فيها الفكر الحركي الدعوي منسجماً في خطوطه العريضة والعامة مع الفكر الحركي السني العام.

ففي هذه المرحلة، إستوعب رموز ومثقفو الدعوة الفكر الحركي السني (الإخوان المسلمين، حزب التحرير) وأعادوا إنتاجه في بنية الخطاب السياسي للحزب، فأخذ الحزب بصيغة الشورى والإنتخاب كمبدأ وكشكل للسلطة في الدولة الإسلامية المنشودة، وينقل السيد مهدي الحكيم في سياق البحث عن تصور أولي للحكم في الإسلام أن قيادات الحزب تقدمت عام ١٩٦٠ باقتراح بهذا الخصوص للسيد باقر الصدر، فكتب رسالة «يبرهن فيها على جواز أو وجوب قيام الحكومة الإسلامية في زمن الغيبة وذلك من خلال آية الشورى»[٨٧]، وأكد في الرسالة على شوريّة الحكم الإسلامي وحق الأمة في الإنتخاب[٨٨].

وبقي هذا التصوّر الأوّلي في الحيّز الحزبي الداخلي (= النشرة الداخلية) لفترة طويلة، قبل شروع الحزب بمسرحة فكره السياسي بصورة علنيّة على الساحتين العراقيّة والشيعيّة عموماً، وبالرغم من أن تصنيفات السيد الصدر في نهاية السبعينيات أظهرت توليفاً بين أطروحتي الشورى وولاية الفقيه، إلا أن ذلك لا يلغي العودة إلى السياق الأصلي الذي نشأت فيه المفاهيم السياسيّة الدعويّة، ولا بد لنا حينئذ من قراءة تجزيئية للفكر الحركي وفي شقّه السياسي بوجه خاص، بناءً على الترتيب الزمني للأطروحتين. فقد بدا واضحاً من تصنيفات السيد الصدر طبيعة الحكم الإسلامي المنشود، إذ يؤكد على «الخلافة العامّة للأمّة على أساس قاعدة الشورى التي تمنحها حق ممارسة أمورها بنفسها»، ونجد في الوقت نفسه ثمة مقاربة لمفهوم التنظيم السياسي الحديث بما نصّه «تقترب الدولة الإسلامية من النظام الرئاسي» وإن كانت المقاربة لدى السيد الصدر لا

تعني الإستيعاب الكامل لمبادئ النظام الرئاسي في الغرب الديمقراطي، وإنّما من حيث أخذ الدولة الإسلامية كما يصوّرها السيد الصدر بالدستور ومبدأ الإنتخاب المباشر «وكان التطبيق العملي للحياة الإسلامية دائماً يفترض الدولة ممثلة في رئيس يستمد شرعيّة تمثيله من الدستور ـ النص الشرعي أو من الأمة مباشرة ـ الانتخاب المباشر أو منهما معاً»[٨٩].

مع ذلك، فإن توسّل الحزب ورموزه خلال هذه الفترة بالتمرحل كاستراتيجية عمل طويل المدى، حال دون إنتاج الحزب لأطروحة سياسية متكاملة، فكانت حلقة البحث السياسي على درجة كبيرة من الضعف في مقابل الحلقات الأخرى (الفكرية، التراثية، التاريخية، التربوية..إلخ)، تأسيساً على كون النطاق السياسي يقع خارج المتخيّل الحزبي بوجه عام خلال هذه المرحلة.

ولكن انتصار الثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٨، وما ولّدته من حوافز معنويّة، بالتزامن مع أطروحة مرجعية باقر الصدر، بدأ الأخير بالتماهي مع الفكر الحركي الإيراني، بمحاكاة أطروحة ولاية الفقيه عند الإمام الخميني.

المرحلة الثانية: انتصار الثورة الإسلامية الإيرانية:

إن بلوغ الحزب ذروة التماهي مع الثورة الإسلامية فكراً، وقيادة، لم يتم بصورة طبيعية، فهناك تاريخ من القطيعة شبه الكاملة مصحوبة بالعدائية بين الحزب وقائد الثورة، فسجلاّت الدعوة تكاد تخلو من ذكر لصلات بين الحزب وحركة الإمام الخميني في مرحلة التكوين الدعوية والممتدة من ١٩٥٨ وحتى أواخر السبعينات، بل هناك مما يشير إلى معارضة الدعوة لتلك الحركة والتشكيك في مضامينها الفكرية والسياسية، وينقل حسين روحاني (مؤرخ الثورة الإسلامية في إيران) في الجزء الثاني من كتابه (نهضت إمام خميني) ما تعرّض له الإمام الخميني في النجف الأشرف حين

بدأ عام ١٩٦٨ بإلقاء محاضرات حول الحكومة الإسلامية، وكان بحاجة إلى مترجمين لهذه المحاضرات إلى اللغة العربية، ولكن حزب الدعوة كان يحذّر من أفكاره ويوصمها بالشيوعية، وفي تعليق لأحد كبار قادة الحزب على حركة الإمام الخميني ما نصّه (الخميني مطية الشيوعيين)، وقد ظلت العلاقة بين الإمام الخميني والدعوة ومدرسة النجف الأشرف عموماً سلبية ووصلت في بعض الأحيان إلى حد المحاربة الكلاميّة.

ولكن اندلاع المظاهرات في المدن الإيرانية عام ١٩٧٧، قدّر له أن يفتح الطريق المسدود في العلاقة بين قائد الثورة والدعوة، وبدأ الأخير في تعضيد الحدث الإيراني الكبير، وفور رحيل السيد الخميني إلى باريس، نشط الشهيد الصدر الذي التزم الصمت حيال حركة آية الله الخميني في النجف الأشرف[٩٠]، في حشد الجماهير خلف الثورة الإيرانية. وكان لرأي الشهيد الصدر من الثورة الإيرانية صدى واسع في صفوف الدعاة والشيعة العرب عموماً، وخصوصاً كلمته المشهورة «ذوبوا في الإمام الخميني كما ذاب هو في الإسلام»، كما كانت لمراسلاته مع الإمام بعد انتصار الثورة عام ١٩٧٨ تموجاتها داخل الحزب[٩١].

الجدير بالأهمية هنا، أن الحدث الثوري الإيراني عنى، في صورته الإجماليّة، بالنسبة لحزب الدعوة دفعاً جديداً وطيّاً للماضي أولاً، وطيّاً أيضاً للمراحل دون استعمال حرفي دقيق للمعابر الأربعة للتغيير، كما عنى بعد ذلك كله إنتقال القسم الأعظم من الحزب (قيادات وقواعد) إلى إيران، حيث سيشهد الحزب تجربة جديدة غير محسوبة على المستويين النظري والعملي، يجري العمل خلالها من خارج الحدود وكان على الحزب تقرير طبيعة الصراع وآلياته بعيداً عن المفهوم المرحلي في إطاري الزمان والمكان.

وأمام موج الثورة الإيرانية المتصاعد، كان لا بد للحزب من تحديد

موقعه منها، فهو تحول عظيم بالتأكيد، وأمام الحزب واحد من خيارات ثلاثة:

١ ـ الذوبان في الثورة والتماهي معها.

٢ ـ الإصطدام بها فإما انكسار الموج الثوري وإما انكسار الحزب.

٣ ـ أو الإنحناء لها والتكيّف الإيجابي معه.

إن أول امتحان دخل فيه الحزب: كيف يحافظ على كيانه أمام تيار الثورة الكاسح، خصوصاً وأن هذا التيّار يحمل في ثناياه بديل آخر، ومشروع تغيير مختلف. علاوة على ذلك كله، أن الثورة الإيرانية نجحت في تحقيق ما كان يطمح إليه الحزب: إقامة الدولة الإسلامية، بما يعزّز المشروع الإيراني، سيما وأن على رأسه مرجع ديني (الإمام الخميني) بما يلتقي مع التطلعات المتأخّرة للحزب، وخصوصاً بعد بلوغ الصدر النصاب المرجعي.

كانت تلك المفارقات تفرض نفسها بقوة داخل الحزب، في ظل فراغ فكري وسياسي والأهم قيادي يبقي على تماسك الحزب ويشدّه إلى أجزائه الأخرى. إنه حقاً أخطر إمتحان شهده الحزب، منذ نشأته، فالتيار الثوري جارف وبحاجة إلى حسابات دقيقة يمكن من خلالها رسم موقف صائب، ولكن يبدو أن الحزب كغيره من الحركات الإسلامية والشيعية بوجه خاص عجز عن حسم الموقف في مرحلة مبكرة.

وعلى الصعيد الدعوي، كان انتقال الحزب إلى إيران، ضرورياً من الناحية الأمنية لحفظ الحزب والإبقاء على قوّته واستكمال مسيرته، إلا أن الإنتقال كان يعني نقلة جديدة وجوهرية تستلزم خطاباً جديداً وعقليّة مختلفة، بلحاظ التطورات التي مرّ بها الحزب والمحنة التي عاشها للتو في العراق بعد غياب رمزه الأول الشهيد الصدر وما يمثّله من زعامة روحية

وفكريّة، والضربات القاصمة التي تعرضت لها خطوط الحزب داخل العراق.

وبات الحزب على عجلة من أمره في التكيّف مع ظروف المرحلة الجديدة، واختصار الزمن في المرحلة الثانية عن طريق تنضيج عوامل الثورة وإغنائها بالعمل التغييري المتواصل وبالوسائل المناسبة وعدم تركها للعفوية.. وفي حقيقة الأمر، إن الحزب سعى لسحب قاعدته وفكره إلى المتغيّر السياسي الجديد الذي تجاوز حركة الحزب بأشواط بعيدة.

ورغم التجربة سيئة الصيت في علاقة الحزب بقائد الثورة الإسلامية الإيرانية الإمام الخميني في النجف، إلا أن منطق النصر يفضي غالباً إلى تسوية النزاعات التاريخية، كما يفضي إلى التماهي مع المنتصر، وإحدى النتائج الصارخة على هذا المتاهي تمظهرت في استعارة واستيعاب الخطاب السياسي الإيراني.

وفي هذا المقطع التاريخي بالغ الحساسية، وصل الإفراط السياسي حدّاً مخيفاً، يذكّرنا بسيرة الموجات الفكرية والفرقية التي انداثت خلال فترات تاريخية في التراث الديني المذهبي، وأصبحت جزءاً منه كالفلسفة، والتصوّف، والغلو. وأدى الإحتواء شبه تام للحقول الأخرى الثقافية والإجتماعية والإقتصادية من قبل الحقل السياسي، إلى جنوح لاعقلاني نحو عمليات تصحيح، واستيعاب، وتقويم واسعة النطاق للتراث الفكري والحركي الشيعي وفي بعض الحالات السني أيضاً، مضبوطة على الأنموذج الثوري، الإسلامي، الإيراني...

فكان انتقال الحزب قيادات وقواعد إلى إيران ـ الثورة، يتجاوز البعد المكاني (من العراق إلى إيران)، وإنما أكبر منه إنتقال الفكر الحركي، الذي شهده الحزب معرّضاً بالإستراتيجية الحزبيّة عموماً.

لقد حمل انتصار الإيديولجية السياسية الإيرانية طيفاً من التساؤلات الحرجة وكان على حزب الدعوة الإجابة عنها بصورة حاسمة أو إيجاد مخارج مقبولة حزبياً على الأقل لتفسير وتبرير الماضي، وبطبيعة الحال، ليس كافياً مجرد تبرير الماضي لوقت طويل، فثمة حاجة ماسة لابتكار آليات عمل وتفكير جديدة، تنسجم والتحول العميق، فالحزب لم يخض إمتحانات عسيرة لخطابه السياسي في المرحلة الأولى، وقد يُحمَل هذا على انصراف الحزب إلى الحقل الدعوي المحض، ولكن لا يجب إغفال ظروف مرحلة التأسيس، التي تتطلّب أدوات إستقطاب وتعبئة في بيئة لم تألف العمل الحزبي مطلقاً، إضافة إلى أن موضوعة الدولة الإسلاميّة كانت في مقدّمة القضايا التي طرحت إبّان مرحلة التكوين، وإن لم تكن تحظى باهتمام قادة الحزب، قبل انتصار الثورة الإسلامية في إيران.

ثمة حقيقة ثابتة: أن الثورة الايرانية مثّلت مصدر إلهام ومركزاً تنظيمياً للدعوة، وبسبب مفعولها بالغ الأثر فإن الحزب شهد مناظرات داخلية ساخنة حول حدود سلطة الفقيه وكذا علاقة الحزب بولاية الإمام الخميني. وفي هذه البيئة الخلافية والساخنة، تمّت إعادة طرح السؤال المركزي مرة أخرى: ما هو مصدر مشروعية حزب الدعوة ونشاطه؟. على وقع هذا السؤال برز اتجاهان رئيسيان داخل الحزب: الأول نادى باندياث الحزب في المشروع الإسلامي الثوري الإيراني، وتبنى هذا الإتجاه قيادات حزبية مثل الشيخ علي الكوراني (عالم دين لبناني) وعز الدين سليم المعروف بـ (أبو ياسين) أغتيل في أيار (مايو) ٢٠٠٤ في العراق. يعتبر الشيخ الكوراني أحد العلماء البارزين في الحزب، وقرر كشف عيوب الحزب في كتابه الصادر سنة ١٩٨٥ حيث أنكر مشروعية الدعوة ما لم تكن خاضعة تحت إشراف الفقيه. الثاني: رفض الإتجاه الغالب في الحزب تماهيه مع المشروع الايراني، وتمسّك بمبدأ الإنتخاب، والدستور والنظام الداخلي.

وفيما فشلت الأقليّة في إقناع قيادة الدعوة بالإنصهار، بدأ اتّجاه جديد بالتبرعم. في الإجتماع العام الذي عقد في آذار (مارس) ١٩٨١ ولد اتّجاه تصالحي بهدف احتواء الإستقطاب الفكري الحاد داخل الدعوة. وبتأثير شديد من فكر الإمام الخميني، فإن الإتّجاه الجديد شدّد على الحاجة إلى ولاية الفقيه في سبيل إضفاء مشروعية دينية على أعمال الحزب. ونتيجة لذلك، تمّ تعيين الحائري فقيهاً للدعوة، والذي أصبح بصورة تلقائية عضواً في القيادة.

وفي محاولة ترسيم حدود ولاية الفقيه داخل الحزب، كان الأخير بحاجة إلى تصميم دور الحائري في عملية صناعة القرار الحزبي. وفي تطبيق مفهوم ولاية الفقيه، يظهر أن مسعى تمديد الحائري لصلاحياته يتجاوز قيادة الحزب.

يبقى أن النظرة السائدة بين الدعاة تقوم على أن الحزب يرجع للفقيه في القضايا المنضوية ضمن مجال الإختصاص الفقهي المحض. وبحسب نشرة حزبيّة، فإن تطبيق الشريعة واجب على كل المسلمين، وبناء عليه فإن أية جماعة من المسلمين تناضل بصورة طوعيّة في سبيل تطبيق الحكم الإسلامي والدفاع عن مصالح الأمة، فإن من الواجب على المسلمين، في المقابل، الإمتثال لهذه الدعوة. وتعقد النشرة مقارنة بين نظريتين: الشورى وولاية الفقيه، مشدّدة على الإنسجام بين النظريتين. فبحسب النشرة، فإن ثمة قابلية للتوافق والتداخل بين النظريتين لجهة إنتاج نظريّة تصالحيّة. في المقابل، فإن الحائري تمسّك بفكرة أن للفقيه القوامية المطلقة التي تخترق الصعيدين الفكري والسياسي.

في مسعى جاد لتسوية المشكلة العويصة، أعني مشكلة مشروعية الحزب، عُقِد مؤتمرٌ في العام ١٩٨٣ وتم التوصل فيه إلى صيغة توافقية تجسّدت في المجلس الفقهي، وكانت مهمته تزويد الحزب بالرؤى الشرعية

للمشكلات التي تقع في نطاق الفقه المحض، وعليه حظي المجلس بدرجة سيادية ما.

إن هذا التحوّل الهيكلي في الحزب لم ينل رضا رجال الدين داخل الحزب، الذين وجّهوا انتقاداً شديد اللهجة لهذا التحوّل على قاعدة الولاء المزدوج في الحزب، وأن هذه الازدواجية تجسّدت في سلطتي فقيه الدعوة وفقيه الأمة.

إن السؤال الذي فرض نفسه لاحقاً، باستعارة عبارة الشيخ الكوراني (في أي يد تقع القيادة: هل هي في يد الفقيه (الإمام الخميني مثالاً) أم شورى الدعوة أو المجلس الفقهي للدعوة؟).

حاول قادة الدعوة العثور على إجابة مقنعة عن سؤال الساعة في سبيل التوفيق بين النظرات المتضاربة داخل الحزب. ولكن فيما يبدو، أخفق هؤلاء القادة في إقناع الغالبية بتلك المحاولة، فوجدوا أنفسهم في نهاية المطاف أمام أزمة خطيرة أفضت إلى تصدّعات بنيوية مازالت آثارها قائمة إلى اليوم.

وفيما استهلكت قضية القيادة قدراً كبيراً من طاقات القيادة الحزبية لجهة تسوية الخلاف بين فقيه الدعوة والقيادة، فإن الخلاف بدأ بالبروز داخل الحزب، مفضياً إلى وضع بالغ السوء مع إلغاء المجلس الفقهي وعزل الحائري من منصب فقيه الدعوة. وفي رد فعل على هذا التطور، قرّر الحائري الإنسحاب من الحزب، وشكّل، بدلاً من ذلك، مجموعة جديدة أطلقت على نفسها (الدعوة الإسلامية والمجلس الفقهي) والتي تحوّلت لاحقاً إلى (الدعوة الاسلامية وولاية الفقيه).

وفي هذا السياق، ألّف أحد أتباع الحائري كتاباً عام ١٩٨٨ كرّس فيه الحديث حول قرار ازالة المجلس الفقهي. والكتاب، كما ورد في المقدمة،

يمثل خلاصة مؤتمر تحت عنوان (مؤتمر الحوراء) عقد في منطقة السيد زينب القريبة من العاصمة السورية، دمشق، في كانون الثاني (يناير) **١٩٨٨**. وتنبع أهمية الكتاب من المعلومات الموثّقة التي اشتمل عليها والتي تدوّن المناظرات الساخنة حول مشروعية العمل الحزبي.

تمحور الإنتقاد الرئيسي ضد قيادة الدعوة، كما يذكر مؤلف الكتاب، حول تهميش دور الفقيه في عملية صناعة القرار. ويذكر المؤلف بأن فقيه الدعوة هو منصب مصطنع، وأن دوره، في حقيقة الأمر، عقيم. وذات الشيء يقال عن المجلس الفقهي الذي تمّ تصميمه لغرض إضفاء رداء ديني على أنشطة الحزب. ويذكر المؤلف بأنه في سبيل تصحيح الإنحراف في حزب الدعوة، لابد أن يكون هناك فقيه مخوّل بصلاحيات مطلقة، وهذا وحده السبيل لتأمين مشروعية طاعة الأعضاء للحزب وكذا قراراته ومهماته.

ويمكن النظر إلى الكتاب في مجمله على أنه تظهير للإنقسام العميق داخل الحزب وتنافر بين إتجاهين: الشورى، وولاية الفقيه. فمن وجهة نظر الإتجاه الشوري، إن أحكام الفقيه ليست دائماً قاطعة ومنيعة، ولذلك فمن غير المقبول منطقياً وعقلياً الإمتثال لمملياتها بالمطلق. في المقابل، فإن إتجاه ولاية الفقيه يرى بأن الفقيه يتمتّع بموقع علوي. وبناء على الحائري، فإن القيادة الشرعية تتجسّد فحسب في مرجع التقليد، وأن المرجع، بحسب احتجاجه، هو ثمرة أصيلة للإمامة الشيعية، وبالتالي فمن غير الجائز لأية قوة حزبيّة منافسة المرجعية في تسلّم السلطة السياسية. ومن نافلة القول، أن هذه النظرات تمثّل إعادة إنتاج للفكر السياسي لدى الإمام الخميني.

وبالنظر إلى تأثيرات الظروف الداخلية في ايران على اتجاهات التفكير داخل الحزب، فإن أولئك الذين يمكن وصفهم بمعارضي ولاية الفقيه في الدعوة كانوا في موقع يحرمهم من الإفصاح بصورة علنية عن معارضة تمدد ولاية الفقيه تفادياً للتعريض بسمعتهم. ورغم ذلك، فإن أولئك الذين

يمارسون أدوراً خارج الحدود الإيرانية تحرروا من الموانع الأخلاقية والسياسية والأيديولوجية لاستعلان نظراتهم النقدية ضد أولئك المتأثرين بالفكر الثوري الإسلامي في ايران. وبحسب نشرة صادرة بإسم مجموعة كوادر الدعوة، فإن الحركة الاسلامية العراقية تفتقر للمشروع السياسي الإسلامي الوطني المستقل، وأن السبب الرئيسي، حسب النشرة، يعود إلى أن الحركة الاسلامية العراقية أصبحت أداة إيرانية. وفي هذا الصدد، فإن هذه المجموعة شدّدت على خصوصية المجتمع العراقي، من جهة تنوعه الثقافي والديني، وأن هذه الخصوصية، بحسب النشرة، ترسم مائزاً دقيقاً بين إيران والعراق، وفي الوقت نفسه تلمح إلى تنافرية ولاية الفقيه مع الشعب العراقي.

ورغم الجهود المضنية، فإن الخطاب الحزبي لم يحقّق التجانس الكامل، ومثل هذا الخطاب يعكس إلى حد كبير طبيعة المفصل التاريخي الذي نشأ فيه الحزب والتحوّلات العميقة وشديدة السرعة التي شهدها، كما يكشف عن الإستقطابات الحادّة في الداخل الحزبي، حيث السجال على أوجه بين الدعاة للإنتصار لأحد الأطروحتين (الشورى وولاية الفقيه).

فقد انشقّت المرحلة الثانية عن إتّجاهين حزبيين: إتجاه يتمسّك بالفكرة الحزبيّة القديمة حول شكل السلطة، واتجاه يحاول إستيعاب أطروحة ولاية الفقيه في الأدبيات السياسية للحزب، وحيال هذا الصراع عمد عدد من المنظّرين الحزبيين إلى تسوية السجال الحزبي عن طريق الدمج التعسفي بين الأطروحتين.

ومن الناحية الفعلية، يعد السيد باقر الصدر أول من بدأ عملية الدمج تلك، مؤسساً من خلالها أبنية نظرية لمرحلة يحقق من خلالها ذاته، ويصل فيها إلى سدة المرجعية(٩٢)، وبالتالي فقد ينظر إلى تلك العلمية الدمجية تمهيداً لولايته السلطانية كفقيه(٩٣)، فقد صاغ الصدر أطروحات تجمع بين

مقتضيّات السلطة الحديثة وولاية الفقيه. فمن جهة أكّد على حق الأمة في إنتاج سلطتها على أساس قاعدة الشورى، وحق الأمة في ممارسة السلطتين التشريعية والتنفيذية بالطريقة التي يعيّنها الدستور، وحقّها في انتخاب الحاكم، ولكن نجد ثمة استدراكاً متأخراً من جانب السيد الصدر بنحل الفقيه (= نائب الإمام) صفة الإشراف والرقابة والدستورية، كما خصّه بمهمة المصادقة على المرشحين لرئاسة السلطة التنفيذية[٩٤].

وسنجد قراءة مختلفة لمبدأ الإستخلاف كما يمحوره الصدر للدولة الدينية، باستيعاب موضوعة المرجعية، بوصفها أحد الآليات الفاعلة في تصحيح مسار الجماعة البشريّة وتهيئة الظروف لوصول الجماعة إلى مستوى الإستخلاف، تماماً كما هي النبوة والإمامة. ومن هذا المنطلق يؤسّس الصدر لولاية الفقيه بما نصّه «إن المجتهد المطلق إذا توفّرت فيه سائر الشروط الشرعيّة في مرجع التقليد البلوغ، العقل، الذكورة، طيب الولادة، الإيمان، الإجتهاد، العدالة، الحياة (في مقابل الموت) جاز للمكلف أن يقلده.. أو كانت له الولاية الشرعية العامة في شؤون المسلمين شريطة أن يكون كفؤاً لذلك من الناحية الدينية والواقعية أيضاً»[٩٥]، إلى جانب ولاية الفقيه في القضاء التي يكتسب عبرها صفة الحاكم الشرعي وهكذا ولايته في الأمور الحسبية[٩٦].

إن استحقاق المجتهد / المرجع، للولاية العامة عند السيد الصدر تحدّد بناءً على الديناميكية المتصلة للدين، والتي تعني في الرؤية الشيعية الإمتداد التاريخي للقيادة الدينية، التي تبدأ بالنبيّ ﷺ وتنتقل إلى الأئمة المعصومين، ويتحمّل مهمّاتها المراجع في عصر الغيبة بمقتضى النيابة العامة، وعلى هذا فإن (المرجعية تعتبر إمتداداً رشيداً للنبي والإمام في خط الشهادة)، والشهادة تعني هنا أموراً ثلاثة: إستيعاب الرسالة السماوية والحفظ عليها. ثانياً: الإشراف على ممارسة الإنسان لدوره في الخلافة

ومسؤولية إعطاء التوجيه بالقدر الذي يتصل بالرسالة وأحكامها ومفاهيمها.
ثالثاً: التدخّل لمقاومة الإنحراف واتّخاذ كل التدابير الممكنة من أجل سلامة المسيرة[٩٧].

ويرسم الصدر مساراً يملي الحركة باتجاه واحد (خط الشهادة) ويقيم صلة موضوعية بين النبي والإمام والمرجع، بما يوميء هذا الترتيب الزمني إلى انتقال الفرد إلى مستويات تصاعديّة في البناء العقدي بما نصه «ارتباط الفرد بالنبي ارتباطاً دينياً والرجوع إليه في أخذ أحكام الله تعالى عن طريقه يجعل منه مسلماً بالنبي، وارتباطه بالإمام على هذا النحو يجعل منه مؤمناً بالإمام وارتباطه بالمرجع على النحو المذكور يجعل منه مقلداً للمرجع»[٩٨].

وبعبارة أخرى مكثفة، يفضي هذا التسلسل الزمني للقيادة الدينية إلى تقمّص المرجعية دور النبي والإمام كامتداد موضوعي لخط الشهادة، والمهام المنوطة به، وهو ما يؤكده الصدر في مقام حصر مسؤوليات المرجع: المحافظة على الشريعة والرسالة، بيان أحكام الإسلام ومفاهيمه، الإشراف على المراقبة على الأمة[٩٩]، الأمر الذي يعني إمساك المرجعية بسلطة التشريع والمراقبة، كما أن المرجع كالنبي والإمام يضطلع بدور قيادة الأمة، ويرهص بها لاجتياز القصور في الاستقلال بإدارة نفسها، وبالبلوغ بها إلى مرحلة الرشد الأنسي والعقلي، تكون فيها الأمة مؤهلة لتسلم حقها في الخلافة العامة «إذا حررت الأمة نفسها فخط الخلافة ينتقل إليها فهي تمارس القيادة السياسية والاجتماعية في الأمة بتطبيق أحكام الله وعلى أساس الركائز المتقدمة للاستخلاف الرباني»[١٠٠].

وعلى هذا، فإن الأصل إستخلاف الأمة، واستخلاف المرجع متفرع عن الأصل، وأن دور المرجعية يتمثّل في تهيئة الأمة لمرحلة الإستخلاف، أي إعادتها إلى حقّها الأصلي، في مرحلة يضمحل ويتلاشى فيها خط

الشهادة، بحلول خط الخلافة «وزّع الإسلام في عصر الغيبة مسؤوليات الخطين خط الشهادة وخط الخلافة بين المرجع والأمة، بين الإجتهاد الشرعي والشورى الزمنية فلم يشأ أنت تمارس الأمة خلافتها بدون شهيد يضمن عدم انحرافها ويشرف على سلامة المسيرة ويحدد معالم الطريق من الناحية الإسلامية»(١٠١).

الملفت أن مرحلة الشهادة تمنح المرجعية سلطات مطلقة(١٠٢)، وبمقتضى هذه السلطات يمكننا تصوّر مقدار الحقوق المناطة بالأمة، فالمرجع يحوز على مناصب غاية في الأهمية على النحو التالي:

أولاً: الممثل الأعلى للدولة والقائد الأعلى للجيش.

ثانياً: يرشح أو يمضي ترشيح الفرد أو الأفراد الذين يتقدمون للفوز بمنصب رئاسة السلطة التنفيذية.

ثالثاً: تعيين الموقف الدستوري للشريعة الإسلامية.

رابعاً: البت في دستورية القوانين التي يعينها مجلس أهل الحل والعقد لملء منطقة الفراغ.

خامساً: إنشاء محكمة عليا للمحاسبة في كل مخالفة محتملة في المجالات السابقة.

سادساً: إنشاء ديوان المظالم في كل البلاد(١٠٣).

بين الشورى وولاية الفقيه

حملت المرحلة الثانية، كما أسلفنا، خطابين حُركيين، أو بتعبير أدق نوعين من الخطاب (خاص وعام)، يندرج في سياق الإستقطابات الحادّة في الداخل الحزبي، جرى توظيفها فيما بعد بقصد أو بخلافه في التأسيس لنمط من البراغماتية السياسية، باستيعاب الأطروحتين في بنية الخطاب السياسي الحزبي، على أساس استعمال الخطاب العام للدعاية الحزبية،

ويندرج في سياق التصورات المرحلية للحزب[١٠٤] والخطاب الخاص للتغذية الحزبية الداخلية، والتعبير الواقعي عن برنامج الحزب.

فالخطاب العام للحزب، ينص على تبني أطروحة الشورى والانتخاب وحق الأمة في إنتاج سلطتها، وهذا ما يرد عادة في تصريحات قيادة الحزب، ويعكسه بصورة قاطعة البرنامج السياسي المعلن (برنامجنا) الذي نص على «أن مهمة صياغة النظام السياسي واختيار شكل الحكم في العراق، هي من حق الشعب العراقي وحده ولا نعتقد بصحة فرض أية صيغة جاهزة للحكم على الشعب خلافاً لإرادته الحرّة»[١٠٥]، وجاء أيضاً «إننا نعتقد بأن السلطة ونظام الحكم في العراق.. يجب أن يكون تجسيداً حقيقياً لرؤى وأهداف الشعب العراقي السياسية بكافة قطاعاته، وأن يكون الدستور الضمانة الأكيدة للمحافظة على حقوق الشعب ونظام السياسي المنبثق عن إرادته..»[١٠٦]، وأكد البرنامج على نظام الحكم في نظر الدعوة بما نصه «إن مبدأ الشورى والانتخاب الحر المباشر هو حجر الزاوية في بناء النظام السياسي الذي نراه..»[١٠٧]، واشتمل البرنامج على نصوص مستقاة من التنظيم السياسي الحديث تنص على: حرية التعبير، اللامركزية السياسية، وحرية الاجتماع والتشكّل السياسي، وحقوق المرأة السياسية والثقافية، وحقوق الأقليات، والتأكيد على الحريات العامة للمواطنين» حرية المعتقد، حرية الصحافة، حرية الاجتماعات العامة والمسيرات والتظاهرات السلمية، وحق تشكيل الأحزاب والمنظمات السياسية.. إلخ»[١٠٨].

أما في مستوى الخطاب الخاص، نجد تحوّلاً دراماتيكياً طرأ في النصف الثاني من السبعينات (وفي عام ١٩٧٧ على وجه التحديد) على الخطاب الفكري لحزب الدعوة بتأثير الثورة الإسلامية في إيران، حيث بدأت التعبئة الحزبية باتجاه ولاية الفقيه، في ظل متغير حزبي داخلي تمثل

في صعود الخط الحوزوي لمراتب متقدمة في الهرب القيادي للحزب، ومن ثم حاجة الحزب في ظل تنامي إشكالية خروج الحزب عن مظلة المرجعية لأخرى توفر مشروعية دينية للعمل الحزبي الجماهيري، وإن كانت الإشكالية القديمة لم تحسم من الداخل (أي من داخل الحزب) لافتقار الحزب لمشروع مرجعي خاص به.

لقد وعى حزب الدعوة في مرحلة مبكرة ما تعنيه العلاقة بالمرجعية، وإن لم يشأ انخراطها في تفاصيل العمل الحزبي، ورسم استراتيجياته، فالرأي القائل بأن الحزب ينفي الاتصال بالمرجعية أو يرفض التعاطي معها أو الانضواء تحت لوائها لا وجه صحيح له كما يقول الدعاة، إذ يكفي التأثير غير المباشر لمرجعية السيد الحكيم على نشأة الحزب وعلى أنشطته، فهو أعطى الضوء الأخضر لمزاولة العمل الحزبي واعتبره بمثابة ذراع للمرجعية، ومنفذ لإرادتها في المجتمع، كما دعا أبناءه للانضمام إلى الهيئة القيادية المؤسسة للحزب، وأن تبدّل موقفه من الحزب فيما بعد متصل بالظروف السياسية المستجدة وحصره على وحدة المرجعية، والإبقاء على كيان الحوزة العلمية، فإيغال الأخيرة في ميدان المواجهة السياسية المفتوحة سيوفر فرصاً مناسبة لضرب الحوزة والمرجعية أيضاً.

ومن جانب الحزب، كانت هناك دعوة تحث على توثيق الصلة بالمرجعية، فيما كانت قيادة الحزب «تهتم بإبراز مرجعية السيد الحكيم لأنه المؤهل لرعاية العمل الإسلامي»(١٠٩)، إلا أن لدى الحزب تحفظاً بدا مقبولاً بعد ظهور مرجعيات سياسية ثورية إثر الحدث الإيراني، فقد نظر الحزب إلى المرجعية الشيعية في النجف الأشرف وخصوصاً بعد رحيل السيد الحكيم غير مؤهلة لأن تحظى بالدعم والتأييد فضلاً عن تفويضها بأمور التغيير السياسي، وما أطروحة مرجعية السيد الصدر إلا كرد فعل احتجاجي على واقع المرجعية الراكد.

ولذلك فرّق الحزب بناء على المتغيّر الجديد الذي جاءت به الثورة الإسلامية في إيران وقيادة الإمام الخميني في نظرته للمرجعية بين نماذج ثلاثة من المجتهدين:

- مجتهدون وهم الأكثر يطمحون إلى مرجعية في التقليد وفي الشؤون العادية في حياة الأمة، وليس في نيتهم تبني قضية تغيير الأمة بالإسلام.

- مجتهدون وهم البعض يطمحون إلى مرجعية في التقليد والعمل في الخط الإصلاحي في الحوزة والأمة.

- ومجتهدون وقم قلّة يعملون في الخط التغييري.

وموقف الدعوة من هذه النماذج يقوم على أساس المطالبة (بمرجعية تتبنى قيادة الأمة وتغييرها بالإسلام) وعليه يتعامل الحزب مع المراجع (حسب عطائهم التغييري أو الإصلاحي)[١١٠].

وبطبيعة الحال، لم تنشأ هذه التصورات الحديثة من وعي ذاتي للمرجعية، بمعزل عن المتغير السياسي الجديد الذي فرضته الثورة الإيرانية، لا أدلّ على ذلك خلو الوثائق الحزبية القديمة من تصورات حول الموضوع، وأن موقف الدعوة من المرجعية والمتّصل بمفهوم القيادة الإسلامية لم تبلوره المدوّنات الحزبية أول الأمر[١١١]، وإنما هو امتثال لنتائج معادلة جديدة أملت على الحزب الإيمان بأن «ولي المسلمين لا يكون إلا فقيهاً حائزاً على شرطي العدالة والكفاءة إيماناً من الحركة أن ذلك ضمان لحفظ المسيرة والحضارة الإسلامية.. إذ ليس من المعقول أن يلي أمر المسلمين وينظّر مسيرتهم من لا يفقه أحكام الإسلام، ولم يستوعب أفكار الشريعة ومفاهيمها.. وليس بوسع أحد أيضاً أن يطمئن لقيادة من لا يتمتع بالورع والتقوى، ولم يتصف بصفات العدل والاستقامة، ويأتمنه على حفظ الأمانة الكبرى، وحمل المسؤولية العظمى»[١١٢].

إنّ جذر الإرباك الحاصل في الخطاب السياسي الدعوي، عائد إلى الإخفاق في حسم الموقف، والإتّكال على موقف السيد باقر الصدر، إذ لم يستوعب الدعاة بعد برهة من الزمن بأن الصدر قد تبنّى أطروحة ولاية الفقيه، فالتزم الحزب بالأصل، ويشرّح الشيخ علي الكوراني المشكل الداخلي على هذا النحو «كان رحمه الله يتبنّى أسلوب العمل الحزبي ويتبنّى شرعية قيادة شورى الحزب المكوّنة من علماء ومثقفين.. ولكن بعد سنوات عندما تبلورت في ذهنه نظرية ولاية الفقيه، وأخذ يطرحها في نطاق ضيق على أنها الصيغة الشرعية التي تستوعب فئات الأمة بمن فيها التنظيمات والأحزاب، أحسسنا في الدعوة بأن ذلك يعارض أطروحة قيادة الدعوة للأمة، ولكنه اختلاف لم يكن له أثر عملي مهم، فعمل الدعوة فكري، وعمل المرجعية فكري ولا تعارض بينهما. ولكن قناعتنا كانت بقيادة الدعوة وليست بولاية الفقيه..بسبب أننا لا نؤمن بولاية الفقهاء الذين نعرفهم والذي كان السيد الصدر رضوان الله عليه يسمي مرجعياتهم (المرجعية الذاتية) ويطرح في مقابلها مشروع (المرجعية الموضوعية) ويمضي الكوراني قائلاً: «وقد أصدرنا نشرة حول المرجعية سنة ٧٠م ولم نتخذ موقفاً بتأييد مرجعية أحد حتى السيد الصدر»[١١٣].

وعلى أية حال، فباستثناء السيد مرتضى العسكري (من المؤسسين الأوائل لحزب الدعوة) الذي تبنى أطروحة (البيعة) كأساس لمشروعية الحكم الإسلامي[١١٤]، فإن منظّري الحزب إستنفروا لجهة استيعاب أطروحة ولاية الفقيه بكامل طاقتها، كأساس للحكمُ الإسلامي، وتعميمها على حقول الفكر الحركي، فصدرت أول دراسة في هذا الصدد لفقيه الدعوة (لاحقاً) آية الله السيد كاظم الحائري عام ١٩٧٩ وكما يشير الحائري في نهاية الكتاب «أن من حسن الصدف أن اقترن الإنتهاء من طبع هذا الكتاب بأيام تشكيل الحكومة الإسلامية في إيران بقيادة قائدها الأعظم

سماحة آية الله العظمى الإمام الخميني دام ظله في شهر ربيع الأول سنة ١٣٩٩ الهجرية»[١١٥].

فلأول مرة يقوّض فيها الحزب أطروحة الشورى، حيث نفى الحائري في كتابه الإستدلال بالشورى على الحكم في الإسلام وقال ما نصّه: «أن نظام الشورى لا يمتلك أي مستند شرعي مطلقاً»[١١٦]، على أساس أن الإسلام لم يقم «بتثقيف واسع للأمة واطّلاع كامل لها على حدود هذا الأساس وتفاصيله وبنوده، وذلك لأهمية الأمر وضرورته المتناهية»[١١٧] وانتصر لأطروحة ولاية الفقيه مستوعباً فيها أدلة الشورى، لا باعتبارها أساساً للحكم بل ترشيداً له، وإنما أساس الحكم هو ولاية الفقيه وهي لدى الحائري (امتداد لولاية النبي والإمام)[١١٨]، ولكن مع فارق أن الولاية هنا لا تعني أن الفقيه كالنبي والإمام أولى بالمؤمنين من أنفسهم، وإنما تعني أولوية الفقيه في عصر الغيبة على غيره.

لقد استعار الحائري جملة من نصوص الإمام الخميني في إثبات ولاية الفقيه، بحدودها وشروطها، وآفاقها والتي قد يفاد منها على تقرير الحائري لمضامينها، وخصوصاً ولاية الفقيه المطلقة أي أن «للفقيه العادل جميع ما للرسول والأئمة عليهم السلام مما يرجع إلى الحكومة والسياسة».

وهناك دراسة أخرى صدرت في نفس العام (١٩٧٩) لأحد رموز الجيل الأول من حزب الدعوة، الدكتور الشيخ عبد الهادي الفضلي بعنوان (الدولة الإسلامية)، تبنّى فيها أطروحة ولاية الفقيه، وأظهر حماسة شديدة في السير إلى أقصى حدود الأطروحة، مستهلاً إياها بالتفريق بين أشكال ثلاثة من ولاية الفقيه:

١ ـ الولاية على الحسبيات والأمور الحسبية، وثبوت هذا النوع من الولاية للفقيه العادل موضع إتفاق بين فقهاء الشيعة.

٢ ـ الولاية على رعاية شؤون المسلمين العامة.. الممثلّة بالأعمال والوظائف التي هي من شؤون الولاية ورؤساء الدول، وهنا يذهب الفضلي إلى الإنفراد برأي، مبنيّاً على نظرات مستحدثة وتمثلاً لطروحات متأخرة حول ولاية الفقيه، حيث يقول ما نصّه: «وثبوت هذا النوع من الولاية للفقيه العادل هو القدر المتيقّن».

٣ ـ الولاية المطلقة الشاملة التصرف في الأمور الشخصية، ويمثّل لها ببطلان زوجة المواطن من قبل الفقيه، أو بيع دار المواطن أو هبتها لشخص آخر، وهذا ما أشارت إليه الآية الكريمة: «النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم»، ويقرّر الفضلي «عدم ثبوت هذا النوع من الولاية للفقيه موضع اتفاق بين الفقهاء».

ويتضح مما تقدم، أن الشيخ الفضلي وحزب الدعوة على حد سواء يتبنّى الشكل الثاني للولاية، الذي سيؤسس عليه أطروحته في الدولة الإسلامية، وإذا شئنا الغوص والتدقيق في مضامين الأطروحة، فسنكتشف أنها تستوعب تقريباً بنيّات أطروحة الشهيد الصدر في الدولة الإسلامية.

ولعل أهم وأبرز ما طرحه الفضلي في هذا الصدد، هو تفويضه الفقيه جميع المهام المنوطة بالدولة فقد حصر وظيفة رئاسة الدولة في الفقيه العادل، شريطة توافر شرطين آخرين فيه هما:

أ ـ الأعلميّة، بأن يكون أعلم من سواه من الفقهاء في أحكام الشريعة المقدّسة «وقد تنازل الشيخ الفضلي عن هذا الشرط في محاضرة له حول المرجعية الموحدة في رمضان عام ١٤١٦هـ واستبدلها بالتصدّي، أي تصدّي المرجع لقضايا الأمة».

ب ـ الكفاءة: بأن تكون لديه الأهليّة لتحمل أعباء مسؤولية رئاسة الدولة.

من جهة ثانية، نحل الشيخ الفضلي الفقيه السلطة التشريعية بما نصّه: «تعود إلى الفقهاء العدول، تحت إشراف الفقيه الأعلم (رئيس الدولة). ولم يغفل الفضلي بيان الكيفيّة التي يجب أن تمارس السلطة التشريعية وظائفها: «فتشكّل اللجان والهيئات التشريعية منهم وبإشرافه، ووظيفتها تتلخص بما يلي:

١ ـ بيان الأحكام وهي التي شرّعت بنص خاص من الكتاب والسنّة، أو ثبت بالضرورة من الدين أمثال وجوب الزكاة والخمس.

٢ ـ وضع التعاليم: أي الأحكام التي لم تشرّع بنص خاص، وإنما أوكل استنباطها إلى اجتهاد الفقهاء داخل إطار الأحكام الإسلامية العامة (الدستور).

وفي إطار السلطة التنفيذيّة، يحيل الفضلي أمرها إلى رئيس الدولة (= الفقيه) واللجان التي أعدّها وشكّلها الفقيه، والمؤلّفة من الفقهاء العدول، الذين يضطلعون بتعيين «الأمناء من أبناء الأمة ممن تتوافر فيهم إمكانات القيام بمسؤولية التنفيذ وضماناته الشرعية» ووظفيتهم «تطبيق الدستور وتشكيل لجان وهيئات علمية».

أما السلطة القضائية، فغني عن القول، وبحسب الإجماع الفقهي الشيعي فإنها: «تعود إلى الفقهاء أيضاً»، ويوكل أمر تعيينهم إلى رئاسة الدولة (= الفقيه).

ونخلص مما سبق، إلى أن الدولة الإسلامية كما نظّر لها الشيخ الفضلي هي امتياز تام ونهائي للفقيه الجامع للشرائط، مع النظر بعين الإعتبار إلى أن ولاية الفقيه على الدولة ليست مطلقة أو لا محدودة[١١٩].

ووفقاً لهذه الأطروحات المستجدّة، قرّر الحزب إبتداءً أن يكون للفقيه حضور دائم في حركته، بل وأيضاً في قيادته، وتجلّى هذا الموقف من

المرجعيةً، بظهور قيادة الفقيه المتمثّلة في الإمام الخميني، الذي وجد فيه الحزب الفقيه المصلح الكفوء والقائد، فصدرت التوصيات الحزبية «إن من الواجب علينا طرح قيادة الإمام الخميني وولاية الفقيه بصورة واضحة وقويّة وعلى الصعيد الحزبي والجماهيري معاً بصدق وإخلاص» وجاء أيضاً «وحزب الدعوة الإسلامية مسؤول عن هذه القضية ومعني بها أكثر من أية جهة أخرى.. إن ولاية الإمام الخميني الواجبة الإتّباع علينا شرعاً تضفي على الدولة الإسلامية المباركة من ناحية فقهية أيضاً طابع الولاية ووجوب الإتّباع»[١٢٠]. على أن عقيدة الحزب في الولاية ليست متسقة في المرحلة الأولى مع نظرية ولاية الفقيه المطلقة لدى الإمام الخميني والتي تتماثل مع ولاية النبي والإمام، وبحسب نص حزبي «والرأي الذي تتبناه الدعوة أن للمجتهد ولاية ليست من نوع ولاية المعصومين ﷺ، وأنها ككل ولاية شرعية مشروطة بالكفاءة فيما يستعملها فيه»[١٢١]، ولكن حدود ولاية الفقيه كما يرسمها الحزب تتطابق حرفياً مع ولاية الفقيه المطلقة والتطورات التي لحقت ولصقت بها وكشف عنها الإمام الخميني في خطاباته بما في ذلك تعطيل الحج، وتبديل موضع الإلزام الشرعي، وفرض الضرائب، وإعلان الجهاد[١٢٢].

ومن النتائج المثيرة للتحول الدراماتيكي في الفكر الحركي للدعوة وفي الشق السياسي منه على وجه التحديد، أن ولاية الفقيه تسبّبت في أخطر إنشقاق عمودي في الحزب، يرد إلى سجال داخلي ضاري منذ عام ١٩٧٩ (مؤتمر القواعد) وتجدّده عام ١٩٨٠ (مؤتمر الإمام المهدي)، وانتهى إلى انشطار الحزب على نفسه إلى تيارين:

الأول: يدعو إلى التماهي مع الثورة وولاية الفقيه، وكان يقود هذا التيار ما يعرف بجناح البصرة (ممثلاً في الشيخ علي الكوراني وعز الدين سليم ـ أبو ياسين) فانشق عن الحزب الأم وأنشأ حركة باسم (الدعوة

الإسلامية) تقوم على أساس التماهي مع الدولة الإسلامية وولاية الفقيه، ثم انتهت الحركة عقب انبثاق فكرة (حزب الله) من باطن الثورة الإيرانية وظهور تشكيلات بهذا الاسم يشكل الدعاة نسبة كبيرة من قواعدها وخصوصاً في لبنان وبلدان عربية أخرى، وقد نظّر الشيخ الكوراني لتلك التشكيلات في كتابه (طريقة حزب الله في العمل الإسلامي)، صدر عام ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥م تخلى فيه عن الأسلوب التنظيمي الحزبي، الذي طالما إنخرط فيه لأكثر من عشرين سنة هي عمره الحزبي، وانتصر لطريقة حزب الله في العمل الإسلامي التي جرى تطبيقها في الثورة الإسلامية الإيرانية بوصفها «حالةِ جماهيرية علمائية، مسجدية..مؤطّرة سياسياً وليست مؤطرة تنظيمياً»[١٢٣].

الثاني: يرفض التلاشي في الثورة ويتمسّك بكينونة الحزب، وأطروحة ولاية الفقيه ويقود التيار الشيخ محمد مهدي الأصفي (قائد الحزب) والشيخ كاظم الحائري (فقيه الدعوة)، ويمثل هذا التيار الحركة الأم (حزب الدعوة الإسلامية)، على أن هناك وجهتي نظر متباينتين طرأتا داخل التيار الرافض: فقد طالب قسم من التيار الإنسجام مع الثورة والدولة في إيران والإفادة من إمكانياتها لخدمة القضيّة العراقية، وقاد هذا القسم كاظم الحائري، وحاول هذا الإتجاه جاهداً كيما يصنع أطروحة قيادية مقبولة حزبياً وإيرانياً فجاءت فرصة خروج السيد محمد باقر الحكيم رئيس المجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق في بداية الثمانينات) من العراق إلى إيران، حيث قدّمته الدعاية الحزبية بوصفه خليفة الشهيد الصدر، فيما بذلت قيادات الحزب جهوداً كبيرة من أجل إقناع القيادة الإيرانية بأهلية السيد باقر الحكيم (الثورة الإسلامية في العراق)، وكان التركيز على أن الحكيم يحمل مواصفات خاصة لا تتوفّر في غيره من قيادات قوى المعارضة العراقية الدينية والشيعية الأخرى، وتتمثّل هذه

المواصفّات في كونه: عراقياً، وعالماً، وسليل مرجع ديني، ولعب الحزب دوراً ناشطاً في تثبيت رمزية السيد باقر الحكيم، وإن كان ـ أي الحزب ـ أول من تلقى الصدمة، فور وصول الحكيم إلى قيادة المجلس الأعلى سالف الذكر، فقد شعرت قيادة الحزب أن الحكيم وعوضاً عن أن يكون جزءاً من مشروع الدعوة، فإنه قدّم نفسه مشروعاً بديلاً عن الحزب والقوى السياسية المعارضة في العراق قاطبة، وهذا ما عزّز من موقف الإتجاه الانفصالي في الحزب.

أما الحائري، فقد انشقّ عن الحزب في نهاية الثمانينات وأسّس مجموعات (الدعوة الإسلامية وولاية الفقيه) فيما بقي الحزب ـ الأم متمسّكاً بالحزب وولاية الفقيه، قبل أن يتجدّد السجال بدرجة أقل حول الشورى وولاية الفقيه في منتصف عام ١٩٩٤، وكان انفصال كاظم الحائري، أحدث فراغاً في منصب هام في الحزب، فقد بقي الأخير بدون فقيه، فمال عدد كبير من الدعاة إلى السيد محمد حسين فضل الله، لكونه فقيه عربي، فضغط الإتجاه الإيراني (بالجنسية، أو الانتماء الفكري والسياسي) نحو (أرننة) الحزب، فقرر هذا الإتّجاه التماهي مع ولاية الفقيه، كما يجسّدها السيد علي الخامنئي، ومن أجل حسم السجال الحزبي تقدّم الشيخ الأصفي وعدد من رموز الدعوة بمبايعة السيد علي الخامنئي وليّاً للمسلمين.

وقد أثارت تلك الخطوة حفيظة مجموعة من كوادر ورموز الدعوة، ويشرح كادر دعوي أسباب تحفظه على موقف قيادة الحزب بنفي «ارتباط الولاية بالعمل السياسي، وإضافة إلى كون الولاية موضع خلاف شيعي، وخلافاً للواقع السياسي العراقي (شيعة، سنّة، طوائف، أقليات، قوميات، عشائر) ولا يمكن تنصيب فقيه غير عراقي ولياً على العراقيين بأسرهم وفق الواقع التعدّدي على أساس ديني، مذهبي..»[١٢٤].

يجب ألا ننسى هنا، أن ثمة مساعٍ مضنية بذلها الحزب في فترة مبكرة لحسم الخلاف المتصاعد حول شكل السلطة، عن طريق عمليات توأمة أو مصاهرة متعسّفة للأطروحتين موضع الخلاف داخل الحزب (= الشورى وولاية الفقيه) وكما يشرح ذلك الشيخ علي الكوراني في سياق ترجيحه لولاية الفقيه (وبقينا نحن في قيادة الدعوة نتناقش عن القيادة: للفقيه الذي تقدم وقاد الأمة بالفعل أم لشورى الدعوة، أم لمجلس فقهاء الدعوة) فكانت خلاصة النقاش كما يقول الكوراني (وتفتقت أذهاننا الفقهية والتنظيمية أخيراً عن الجمع بين ولايتين وقيادتين وإمامتين، أولاهما: إمامة عامة للأمة، وثانيهما: إمامة خاصة للدعوة، فكأننا بذلك اهتدينا إلى فتوى لنقول للدعاة: صلوا مع جماهير المسلمين بإمامة إمامهم، ولكن كونوا في زاوية خلف إمام الدعوة، وانووا الائتمام بالإثنين معاً»[١٢٥].

ونجد في النص التالي إحدى عمليات الجمع بين الولايتين: «إن نظرية الحكم القائمة على أساس ولاية الفقيه لا تتنكّر لنظرية الشورى بل تستوعبها بكامل أهدافها العملية وتحقيق قضية هامة أخرى وهي أن قائد المسلمين وإمام الأمة يجب أن يكون فقيهاً عادلاً كفوءاً لشؤون القيادة.. وبما أن الفقاهة مقام علمي والعدالة والكفاءة ملكات ذاتية فصاحبها يبرز بروزاً طبيعياً ويحتل موقعه بشكل طبيعي فيكون بهذه الصفات (الفقاهة، العدالة، الكفاءة القيادية) قائداً وإماماً للمسلمين ولا يخضع تحديده للإنتخاب..»[١٢٦].

ويوضّح نصٌ آخر طبيعة الخلاف بين أنصار الشورى وأنصار ولاية الفقيه داخل الحزب، ومحاولة التوفيق بينهما، وإن كانت المحاولة تنتهي دائماً بالإنتصار لولاية الفقيه «فإذا لاحظنا المساحة الإسلامية التي يتواجد فيها اتباع الرأيين تطلب الأمر توحيدهما على قدر مشترك وحصرْ دائرة الإنتخاب بين الفقهاء العدول الأكفياء. صحيح أن الرأي الأول لا يشترط

الفقه في المنتخب ولكنه لا يشترط عدم الفقه أيضاً، وهكذا يتّفق الرأيان على صلاحية الفقيه لتولي الأمر فينبغي الإقتصار على المتّفق عليه» ومورد الإتفاق هنا يعني «أن منح الولاية للفقيه لا يعني البتة أن يكون هو الحاكم الفعلي أو رئيس الجمهورية مثلاً بل له أن يوكل التنفيذ إلى من تنتخبه الأمّة ولو كان من خيرة الفقهاء، في حين يقوم هو بدور الإشراف والإرشاد ضماناً لعدم الإنحراف عن خط الإسلام الصحيح»، وهذا الرأي ما هو إلا صياغة أخرى لرأي السيد الصدر حول دور المرجعية، ومع ذلك يعتبر الحزب هذا التصوير «تقريباً عملياً بين أطروحة الشورى وأطروحة ولاية الفقيه»، ويظل موقف الحزب منهما واضحاً «فنحن نتبنى الرأي الثاني القائل بولاية الفقيه»[١٢٧]، معرِّضاً بالموقف العلني للحزب (تبني الشورى والإنتخاب) كما نصَّ (برنامجنا).

إن تفسير هذا الإرباك في الخطاب السياسي للحزب، يرد إلى حقيقة عجز الحزب عن إستدراك الفجوة بين الرصيد الدعوي (التراث الثقافي) الهائل وبين الحاجات المستجدة منذ بداية الثمانينات. بكلام آخر، إن نظرية المراحل كما رسمها عبد الصاحب دخيل إصطدمت بواقع الثورة الإسلامية في إيران، فأدّى ذلك إلى اختزال العمل السياسي في الكفاح المسلّح وإسقاط الحكم، ولافتقار التراث الحزبي في مستوييه الخاص والعام لفكر الدولة الإسلامية، بقي السؤال مطروحاً في الأوساط الحزبية: ماذا لو سقط نظام الحكم في العراق؟ هل يمتلك الحزب تصورات ولو أولية حول طريقة إدارة الدولة؟

لقد تنبّه الحزب لعمق الفجوة واتساعها بمرور الوقت، فقام في آذار ١٩٩٢ بمحاولة إعداد برنامج سياسي يستهدف عبره محو الصورة البدائية للبرنامج السياسي القديم (بيان التفاهم) في هياكله ومضامينه، أفاد فيه من التشريعات السياسية الحديثة، ولكن البرنامج بقي في حيز الدعاية السياسية

للحزب، وفي وقت تنساق فيه الطبقة القيادية إلى ولاية الفقيه بشروطها واستحقاقاتها المعروفة، فنشأت من واقع الإرباك في حركة الحزب ازدواجية الخطاب السياسي.

وكما يظهر فإن إطروحة ولاية الفقيه فرضت نفسها بسطوة في الإجتمعات الحزبية الداخلية، وعلى وجه الخصوص في السنوات: ١٩٩٣، ١٩٩٥ و١٩٩٧. ففي عام ١٩٩٣، على سبيل المثال، برز للوجود إتجاهان رئيسان: الاول يرى بضرورة الإنصهار العضوي في النموذج الإسلامي الإيراني، وقالوا بضرورة تقديم البيعة للسيد علي الخامنئي وتسليمه النظام الداخلي للمراجعة والمصادقة عليه. ويشمل هذا الإتجاه كلاً من الناطق الرسمي للحزب الشيخ محمد مهدي الآصفي وعدد من رجال الدين.

وعلى أية حال، واجه هذا الفريق تحدّياً كبيراً من الإتجاه الشوري على أساس إحتجاجي ينفي قدرة السيد الخامنئي من الناحية العملية والواقعية لبسط ولايته خارج الحدود الايرانية، وبهذا فإن النشاط الحزبي يقع خارج نطاق قيادة السيد الخامنئي، فضلاً عن ذلك فإن الأخير لم يبد موافقته على مقترح كهذا، وهو المعروف بحذره الشديد في مقاربة موضوعات تبدو على درجة كبيرة ومعقّدة من الحساسية.

الثاني: يتمثّل في أولئك الذين تمسّكوا بالبرنامج السياسي للحزب، والذي ينص على أن (مبدأ الشورى والانتخابات الحرة هي حجر الزاوية للنظام السياسي في العراق).

وما يلفت في هذا التناظر الثنائي، أن وجهة النظر الأولى جاءت متظافرة مع نزعة متنامية وسط القيادة العلمائية للدعوة لجهة معاضدة قيادة السيد الخامنئي. إن من أبرز المناصرين لهذا الإتجاه الشيخ محمد مهدي الآصفي الذي بادر سنة ١٩٩٤ إلى خطوة مثيرة بتقديمه البيعة للسيد علي

الخامنئي. وألّف الشيخ الاصفي، في سياق شرعنة موقفه وكتأسيس للبناء النظري لميوله الجديدة، كتاباً في العام ١٩٩٨ يشرح فيه بصورة تفصيلية رؤيته فيما يتّصل بالعلاقة بين الحركة الإسلامية وولي الأمر.

وبناء على فرضية إسلامية تقليدية قديمة، فإن الآصفي شدّد على أن وحدة الأمة تتطلب وحدة القيادة، واستطراداً فإن الحركة الإسلامية تمثّل جزءاً من هذه الأمة. وكما هو شأن جميع أفراد الأمة، فإن واجب الحركة الإسلامية شرعنة وجودها بالتوسّل بالقيادة الشرعية الممثلة في ولي الأمر، أي السيد الخامنئي. فما أقّره الفقه السياسي الإسلامي هو التوحّد ضد التعدد، وأن الولاية، وفق هذا المنظور، هي إمتداد للولاية الالهية وولاية النبي والائمة. وفيما يخص أعضاء الحزب السياسي، حسب رأيه، فإنه يفرّق بين نوعين من العلاقة: العلاقة الوظيفية والعلاقة العضوية. وأن التمايز بين نوعي العلاقة مبني على الدلالة الشرعية لكل منهما، وعليه فإن علاقة الأفراد بالحزب هي وظيفية أكثر من عونها عضوية. بكلمات أخرى، أن العلاقة الوظيفية تفتقر للأساس الشرعي ما لم تكن مشدودة بمصدر المشروعية، أي ولي الأمر.

في تقابلية حادة ضد خلفيته الحزبية، يجحد الآصفي مشروعية قرارات الدعوة على أساس أنها لا تملك أرضية شرعية. وأن من الخطأ الفادح، حسب مجادلته، التوسّل بأسلوب القسم كأساس لشرعية القيادة والقرارات الحزبية. وفي نهاية الأمر، فإن ما يهدف الآصفي للوصول إليه هو توجيه رسالة للدعوة بالخضوع تحت قيادة السيد الخامنئي كخيار وحيد لتسوية إشكالية الشرعية واكتسابها.

ويمكن الجزم بأن الكتاب في مجمله يشكّلاً تبريراً أيديولوجياً لانسحاب الآصفي من الدعوة، وأن مضامين الكتاب تقدّم دليلاً صلباً على الهجوم العنيف الذي أدى إلى تصديع البنية القيادية والمتبنّيات الإيديولوجية

للحزب. وعلى الضد من الحالات السابقة، فإن الآصفي كآخر بقايا العلماء من أصول إيرانية داخل قيادة الدعوة لعب دوراً نقدياً صريحاً في النزاع الدائر داخل الدعوة.

وبالرغم من إحاطته بالفكر الشيعي التقليدي، فإن الآصفي لم يكن مدركاً بدرجة كافية مفهوم ولاية الفقيه في السياق العقدي الشيعي. ففي كتيب صدر في لندن للرد على كتاب الآصفي، عارض المؤلف رأي الآصفي حول الولاية وأنها حكم ديني وليس عقداً. فالولاية، حسب المؤلف، تنطبق فحسب على الإمام المعصوم، وأن استعمال الولاية بالمعنى الواسع هو تبني للتفسير السني للمصطلح. بكلمات أخرى، أن محاولة الآصفي في إعادة إكتشاف النصوص هي إلى حد ما قاصرة. كما عارض المؤلّف الإنتقاد المتكرّر للآصفي حول شرعية قيادة حزب الدعوة وقراراته، وشدّد الكتيّب على الدوافع الدينية لصنّاع القرار داخل الدعوة، بمعنى إستبعاد إتخاذ قرارات ضد إرادة ومصالح الأمة، وهذا يعني، في نهاية المطاف، رفض وجهة النظرة القائلة بأن على الحزب تحصيل مشروعية عبر تقديم البيعة للسيد الخامنئي. على العكس من ذلك، فإن مشروعية الدعوة مستمدّة، بناء على الكتيب، من إلتزامه بالمبادىء الاسلامية العامة وكذا من الإجماع الحزبي.

ويظهر من خلال قراءة تجربة حزب الدعوة أن بذور الإستقطاب الفكري داخله كانت مصاحبة لمسيرته منذ لحظة النشأة. فقد برز اتّجاهان فرضا هيمنتهما على الحزب: الإتجاه العلمائي والإتجاه الشوري. وكما لحظنا، فإن كلا الاتجاهين شهدا نزاعات متواصلة، والتي تدور، في جوهرها، حول مسألة المشروعية. وفي حالات عديدة، فإن الفشل في تسوية تلك النزاعات ينتهي بانشقاق حزبي، فيما بقي سؤال المشروعية غير محسوم.

وفي فحصنا لحالات الإنسحاب المتكررة من الدعوة، كان هناك عنصر مشترك، أن المنسحبين شدّدوا على أن ولاية الفقيه غير منسجمة، أو بالأحرى غير متسامحة مع تنوع المجتمع العراقي. وعليه، ومن غير المستغرب فإن البرامج السياسية المنشورة واجهت رفضاً من الإتجاه العلمائي كون هذه البرامج تحتوي على نظرات غير منسجمة مع المعيار الشرعي المحدد في اطروحة ولاية الفقيه.

الدعوة والدولة

بدت تجربة حزب الدعوة بعد سقوط نظام صدام حسين في نيسان (إبريل) ٢٠٠٣ كما لو أنها مقطوعة الصلة تماماً عن الماضي، حيث لم يعد أداء الحزب سياسياً وثقافياً وتنظيمياً منسجماً مع أيديولوجية الحزب، ولا فلسفته في الحياة والدين، ولا أيضاً مع استراتيجية التغيير التي آمن بها. علاوة على ذلك كله، فإن الحزب لم يقدّم رؤية تفصيلية يبرّر فيها تماهيه مع تجربة ما بعد السقوط بعد الإلتباسات الأيديولوجية والسياسية التي أحاطت بها.

في واقع الأمر، أن حزب الدعوة لم يفصح عن الأساس الإيديولوجي لانخراطه في حكومة تحت المستعمر، وما علاقة الحزب في تكوينه السياسي والدعوة في جوهرها الديني، وكيف يمكن لحزب ديني المشاركة في دولة خاضعة تحت الإحتلال. ثمة إجابة عاجلة تفيد بأن حزب الدعوة حين يدخل حلبة السياسية يكتسب صفة الحزب السياسي، شأن كل الأحزاب التي تسعى للوصول إلى السلطة، وأن البعد الدعوي يصبح المجتمع مجال انشغاله.

والحال، أن السياسة إستقطبت الكمية الأكبر من طاقة الحزب، حتى بات عرضة لمزيد من التشقّقات البنيوية، بسبب التنافس الشديد بين قياداته

على السلطة، فيما أصبح ميدان الدعوة، في بعدها الفكري والإجتماعي، شاغراً. ما يظهر، أن الحزب قرر أن يخوض السياسة بأدواتها، وأن بناء قوته الحزبية من خلال وجوده في السلطة إنما لتعزيز فرصه في حلبة الصراع على السلطة.

علاقته الحزب مع المرجعية الشيعية في النجف الأشرف هي الأخرى تدخل في السياق نفسه، فقد سعى قادة الحزب منذ أول انتخابات برلمانية جرت بعد سقوط النظام العام ٢٠٠٥ إلى الحصول على دعمها، على أساس أن المرجعية تمنح الشرعية والمباركة ولا تتدخل في شؤون الحكم. وبالرغم من أن المرجع السيستاني ملتزم بعدم الإنخراط التام في السياسة، بناء على موقف فقهي يقصر ولاية الفقيه على الجانب الإشرافي إلى جانب الولاية الحسبية، فإنه بدا بعد إنتخابات العام ٢٠١٠ غير مقتنع بأداء الحكومة، التي يرأسها نوري المالكي، بسبب الفساد المالي والإداري وفشلها في تلبية الحد الأدنى من التزاماتها في مجال الخدمات.

في موضوعة المرجعية أيضاً، فإن حزب الدعوة الذي قرّر قبل سقوط النظام اعتماد مرجعية السيد محمد حسين فضل الله، رغم معارضة الأخير للإحتلال الأميركي للعراق، فإن الحزب قرّر بعد موت فضل الله في تشرين الأول (أكتوبر) ٢٠١٠، إعتماد مرجعية السيد محمود الشهرودي، الرئيس السابق لمجلس القضاء الأعلى في ايران، تلميذ السيد محمد باقر الصدر. ويعتبر اختيار الشهرودي مرجعاً للحزب طبيعياً، لأن الحزب يبقى في حاجة إلى مرجعية منسجمة مع أيديولوجيته السياسية، وفي الوقت نفسه يجعله في المنطقة الرمادية حيث يحظى برضا عام في المجال الشيعي العراقي ـ الإيراني.

حركة الطلائع الرساليين[١٢٨]

شهدت كربلاء في نهاية الخمسينات إرهاصات حركة سياسية تأثّرت بالنشاطات الدينية والثقافية التي كان يشرف عليها السيد محمد الشيرازي، في بدايات تكوينه المرجعي في سياق صراع التيارات الفكرية المتصاعد على الساحة العراقية، وتكثفها إثر تنامي ما عرف بالمد الأحمر في عهد الرئيس الأسبق عبد الكريم قاسم. ومع وقوع نكسة حزيران عام ١٩٦٧، إستشعرت جماعة من الطلبة المداومين على حضور حلقات الدروس الدينية للمرجع الشيرازي الحاجة إلى تبني إصلاحات إجتماعية وسياسية، كأحد أشكال التعبير الإحتجاجي على النكسة.

وبدأ رموز الحركة بقيادة السيد محمد الشيرازي بقراءة سياسية للتراث الديني (والشيعي بوجه خاص) وتجارب الأمم والحركات، أثمرت في صدور طائفة من الكتابات الموجّهة والنشريات الخاصة التي تندرج ضمن رؤية الحركة العامة لواقع الأمة (الحضاري).

وكانت تلك القراءة الموجّهة تصدر عن رؤية ثوريّة تقوم على أساس إعادة أسلمة المجتمع عبر الدولة الإسلامية أي من أعلى، ولعل هذا أهم تمايز مع القراءة السياسية للإسلام لدى حزب الدعوة، إذ يرى الأخير بأن أسلمة المجتمع تتم من أسفل، عن طريق حركة ثقافية وتمدّد دعوي لا متناهي في المحيط الإجتماعي يتأهل عبرها الأفراد للإنخراط في مهمة إقامة الحكم الإسلامي.

وبصورة إجمالية، يمكن القول بأن هذا التمايز أفضى إلى تأخر حزب الدعوة عن حركة الطلائع الرساليين في مسألة حيازة أطروحة الدولة الإسلامية متمثلة في ولاية الفقيه، وإن كان هذا لا يلغي محاكاة كل منهما

للعلوم السياسية الحديثة، وإعادة إنتاجها في صوغ أطروحة الدولة الإسلامية، وفي الوقت نفسه إستخدامها كاحتجاج على الدولة الحديثة.

ويرد هذا التمايز إلى جذوره الحوزوية الفقهيّة، فبينما قرّر حزب الدعوة نزع سلطان المرجعية عن النشاط السياسي الحزبي، كانت حركة الطلائع الرساليين تتمسّك بقوة بخيار تماهي الحزب مع المرجعية، وتنطلق من اعتبار تقدّم الديني على السياسي، المعبّر عنه لاحقاً بخط ولاية الفقيه، ولذا رفضت الحركة إستخدام مصطلح (الحزب) كيما تنأى عن الإشكالات الواردة على المفهوم، كون الحزب منتجاً حديثاً، وعلمانياً.

ونجد شرحاً وافياً لتلك الإشكالية في كتاب (كلمة الإسلام) الصادر سنة ١٩٦٣ للسيد حسن الشيرازي، وقد خصّصه للرد على حزب الدعوة، في سياق معالجة ثلاث تشكيلات سياسية / دينية:

حركة الأحزاب الإسلامية، وحركة الأعمال الفردية، وحركة الفقهاء / المراجع. والكتاب في مجمله ينزع للإنتصار لحركة الفقهاء ويسدّد نقداً حادّاً للأحزاب الإسلامية لتحدّر زعاماتها من خارج الهرم المرجعي واعتمادها النظام الحزبي، في انتخاب القيادة، واعتماد الديمقراطية (وخصوصاً مبدأ أكثرية الأصوات)، وتصنيم القيادة، والتطرّف بتقديم السياسي على الديني، ولا شرعية النشاط الحزبي في الإسلام، ومباشرة دور القيادة الإسلامية كنطاق موقوف للفقهاء، حسب النصوص الدينية[١٢٩].

إن قراءة إجمالية للكتاب، تشي ظاهراً بأولوية الديني على السياسي، ولكن في جوهرها ترسي مفهوماً بكليانية الحركة المرجعية بوصفها الحركة المنبثقة من صميم التراث الديني بالمفهوم الشيعي، وأنها الخط الرسالي الأصيل في الأمة، وهو رأي يكتسب دلالاته الشرعية في المدوّنات الفقهية فيما يتصل منها ابتداءً بولاية الفقيه شبه المطلقة للمرجع الديني السيد محمد الشيرازي.

حزب المرجع

تشكل الكتابات والفقه السياسي لدى المرجع الشيرازي الأساس الأيديولوجي لحركة الطلائع الرساليين، الحاضنة لمنظّمات سياسية إسلامية تستمد من تلك الكتابات جزءاً هاماً من فكرها الديني ومواقفها السياسية. يبقى ان القناعات السياسية للشيرازي ولدّت على الدوام جدلاً حاداً في الوسطين الفقهي والثقافي، منذ الكتابات المبكرة التي تركها ابتداء من العام ١٩٥٧. ولعل أظهر أشكال الجدل بروزاً تمثّل في التغيّرات الحادة في نظراته بخصوص مشروعية الحزب الديني، وهذا يتطلب تحقيباً مبدئياً لفكر السيد المرجع الشيرازي على النحو التالي:

مرحلة العراق (١٩٥٧ ـ ١٩٧٠): الرفض المطلق للفكر الحديث

النقطة الاولى التي يمكن تسجيلها هنا أن الفكر، والكتابات، والسلوك السياسي للسيد المرجع الشيرازي تشكّلت إلى حد كبير في هذه الفترة الزمنية، أي على وجه التحديد إبان الخضّات الفكرية والسياسية التي شهدها العراق في عقدي الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين. فبالرغم من ميوله العلمانية أبدى الرئيس عبد الكريم قاسم (تولى من ١٩٥٣ ـ ١٩٦٣) تعاطفاً مع المرجعية الشيعية في النجف الأشرف مؤكّداً «أن الاسلام هو دين الدولة.. وأنه المصدر الاساسي للدستور»[١٣٠].

من وجهة نظر علماء الشيعة، فإن التيار الشيوعي كان يتحصّن خلف دعم لامحدود من النظام القومي في العراق إضافة إلى قوى خارجية، وكرد فعل على هذا الوضع أولى العلماء الكبار إهتماماً مضاعفاً لمقاومة التحدّيات الفكريّة الجديدة التي فرضها المد الشيوعي.

المرجع الشيرازي في رد فعله على النشاطات الفكريّة الماركسيّة إلتزم موقف الرفض الإجمالي للفكر السياسي الغربي والمفاهيم الديمقراطية

إنطلاقاً من التفسير التقليدي للنص الديني القائم على اعتبار أن «الله مصدر كل السلطات» وأنه «المشرّع الوحيد». وقاد ذلك إلى اعتناق مبدأ أن الفقهاء وحدهم، بوصفهم ورثة الانبياء، المخولون شرعاً بتجسيد سلطة الله في الارض.

في العام ١٩٦٢ وجّه السيد المرجع الشيرازي هجوماً عنيفاً ضد الغرب بصورة شاملة ومطلقة ونهائية. فقد اعتبر اللجوء إلى القوانين الغربية المرض الذي يجب على المسلمين معالجته[١٣١]. فالقانون الغربي، حسب الشيرازي، يشكّل العقبة الرئيسية التي تحول دون تطبيق الإسلام، وهو ذات القانون الذي يسند الديكتاتورية في العالم الإسلامي[١٣٢]. ولأن الإسلام دين كامل ويحتوي على الإجابات الكاملة لكل الأسئلة، فإن القانون الغربي لا مكان له في حياة المسلمين[١٣٣].

ويمتد الرفض الإجمالي للمؤسّسات السياسية الغربية (المجلس التمثيلي، البرلمان، مجلس الشيوخ..الخ) حيث يعتقد المرجع الشيرازي بأن هذه المؤسسات لا تنسجم مع الإسلام. في الواقع، لقد أنشئت هذه المؤسسات، حسب رأي الشيرازي، لتدمير الإسلام، والعالم الإسلامي والقانون الإسلامي وعلماء الإسلام[١٣٤]. وإن المؤسسة الوحيدة التي يمكن اعتبارها سلطة تشريعية شرعية هي الفقهاء والمراجع[١٣٥].

في الحديث عن الأحزاب السياسية، أبدى المرجع الشيرازي معارضة شديدة لتشكيل الأحزاب من منطلق ديني واعتبر ذلك خطأ كبيراً[١٣٦]. التبرير الديني لهذا الحظر، حسب رأي الشيرازي، عائد إلى الإعتقاد بأن الله سبحانه وتعالى قد أوكل القيادة بعد النبي والأئمة إلى العلماء المراجع. وبما أن الحزب، بالمعنى الغربي، يفضي إلى التعدّدية التي تقود إلى البرلمان والحكومة الشعبية، والتي تؤول بدورها في النهاية إلى الإنشقاق،

فإن الحزب غير جائز شرعاً، حسب الشيرازي، حيث يرى بأن «ليس هناك حكومة شعبية في الإسلام» وأن الله هو وحده صاحب السيادة[١٣٧].

النقطة الأكثر إثارة للجدل في هذا السياق هي معارضة السيد الشيرازي لتشكيل الأحزاب الدينية على أرضية أن هذه الأحزاب ما هي إلا طريقة ملتوية لفرض النموذج الغربي على المجتمع الإسلامي تحت غطاء الإسلام[١٣٨]. ويجادل السيد الشيرازي أيضاً بأن الإنتخابات ليست جائزة في الإسلام، وأن تحقيق القيادة السياسية عبر البرلمان هي طريقة ليست إسلامية بناء على أن العلماء وحدهم القادة ولكن ليس عن طريق البرلمان[١٣٩].

في العام ١٩٦٢ صنّف المرجع الشيرازي كتاباً باسم «حوار حول تطبيق الإسلام» شدّد فيه بإصرار على رفض المؤسّسات السياسيّة الغربية (البرلمان، الحكومة المنتخبة، السلطات الثلاث: التنفيذية، التشريعية، القضائية) وهكذا الحال بالنسبة للمفاهيم الديمقراطية (الإنتخابات، التعدديّة السياسية، حق المرأة في الترشيح والإنتخاب)[١٤٠].

وفي ضوء هذا الرفض المطلق للفكر الغربي الحديث، يميّز السيد الشيرازي بين ثلاث مصادر للسيادة: الله، الشعب، الفرد، وأن الاسلام لا يعترف سوى بسيادة الله عز وجل فيما يعتبر المصدرين الآخرين غير شرعيين[١٤١].

بالنظر إلى مشروعية الاحزاب، يميّز السيد الشيرازي بين نوعين من الأحزاب: أحدهما يستند على الآية المباركة (ألا إن حزب الله هم الغالبون)، حيث يتألّف الحزب من مجموعة من الناس يعملون بصورة جماعية لأنفسهم أو لتحقيق مصالح الأمة بصورة عامة. تحاشياً لاستعمال لفظة «الحزب» المموقتة لدى المرجع الشيرازي، يتمسّك الأخير بشكل

يصطلح عليه «هيئة» «جمعية» أو «جماعة». فهذا الشكل يعتبر جائزاً بل منشوداً.

على الضد، هناك المفهوم الغربي للحزب الذي يؤول إلى تشكيل البرلمان وتالياً امتلاك سلطة تشريع القوانين، ويعد هذا الشكل، حسب المرجع الشيرازي، محرّماً في الإسلام تأسيساً على الإعتقاد بأن القوانين تأتي، حسب رأيه، من الله وحده[١٤٢]. وتستنبط هذه القوانين من مصادر اربعة مذكورة في كتب الفقه الشيعية وهي: القرآن الكريم، السنة، الاجماع والعقل[١٤٣].

وينتج هذا التسلسل عن القول بأن الفقهاء وحدهم الحائزون على امتياز التعرّف على أحكام الله، وهذا يمنحهم حقَّ تفسير النصوص باتجاه احتكار مصدر الشرعيّة. ففي الفصل بين الأنظمة الشرعيّة وغير الشرعيّة يعتقد المرجع الشيرازي بأن المشروعية مشتقة من بين عوامل عديدة، الإلتزام بالأوامر الالهية[١٤٤].

ومهما يكن، فإن نظرية المرجع الشيرازي حول ولاية الفقيه قد ألهمت القائد المعيّن لحركة الطلائع الرساليين السيد محمد تقي المدرسي، المرجع حالياً، كما يعكس ذلك كتابه المتميّز «القيادة الإسلامية» الصادر في نهاية الستينيات[١٤٥]، متزامناً مع كتابة محاضرات الإمام الخميني حول الحكومة الاسلامية في النجف باللغة العربية. ويلزم الإلتفات إلى خضوع السيد المدرسي الواضح تحت تأثير مقاربات المودودي فيما يتّصل بالعلاقة بين السيادة الإلهية والعبوديّة البشريّة في سياق تنظيره لإطروحة ولاية الفقيه. تماماً كما المودودي، فإن نقطة الإنطلاق المحوريّة لدى السيد المدرسي هي أن الله المصدر النهائي للكون، فهو المالك لكل مصادر السلطة، وأن الإنسان مخلوق وأنه بحاجة لخالقه في وجوده. والسبب، كما يرى المدرسي، هو أن الإنسان ضعيف لا قوّة له ومحدود[١٤٦]. وهذا يعني أن

الله، الخالق لكل البشر، هو مصدر التشريع في المجتمع الإسلامي. وعليه فإنه سبحانه وحده السيّد الحقيقي والمالك بصورة شرعية لسلطة تنظيم العلاقة بين الخالق والمخلوق وبين المخلوقين بعضهم ببعض[١٤٧].

يعتقد المودودي بأن القانون الإسلامي (الشريعة) هو «ليس شيئاً آخر غير إرادة الخالق»[١٤٨]. وأن الكائنات البشريّة باتّباعها لأحكام الله المثبّتة في المصادر المقدّسة، أي القرآن الكريم والسنة، يلزم إتّباعها، حسب المدرسي، للخط السماوي النازل من الله سبحانه وتعالى إلى أنبيائه والأئمة وانتهاءً بالضرورة إلى الفقهاء[١٤٩].

وكونه متشرّباً بالمعرفة الإلهية، فإن الفقيه وحده القادر خلال غيبة الإمام المهدي على تحقيق المعنى الكامل للسيادة الالهيّة، لأنه واستناداً على معايير أخلاقية ودينيّة محدّدة يمتلك إمتياز كسب الوضع الإستثنائي المتعال[١٥٠]. بكلمات أخرى، أن الفقيه يمثّل تجسيد الإرادة الإلهية على الأرض[١٥١].

تسترعي نظرية القيادة المؤسّسة دينياً إنتباهاً خاصاً من خلال محاولة السيد المدرسي في البحث عن تشكيل حزب ولكن ليس على أساس المبادىء الديمقراطية، ولكن من خلال مسعى حثيث ينزع نحو تعزيز وتمديد سلطة الفقيه، تماماً كما هي الوصفة النهائية المقترحة لمشكلات الأمة كما يقدّمها المرجع الشيرازي في مجمل كتاباته خلال هذه المرحلة.

وكخلاصة يمكن القول بأن موقف المرجعَ الشيرازي القائم على الرفض بالجملة لكل ما هو غربي يعكس إلى حد كبير بيئة المواجهة الفكرية في عقدي الخمسينيات والستينيات حيث يناضل كل طرف من أجل إثبات كفاءة وصلاحية واستقلالية خطّه الإيديولوجي. وفي مواجهة الحملة الشاملة ضد الإسلام إلتزم علماء الشيعة موقفاً صارماً يرمي إلى تهديم متبنيات

الإيديولوجيات المناوئة وإثبات كمال الإسلام وقدرته على تقديم حلول لمشكلات العصر كافة.

المرحلة الإيرانية (١٩٧٩ ـ ٢٠٠١): التعدّدية المشروطة

إلى أي حد يمكن اعتبار كتابات السيد الشيرازي في منفاه بالكويت تغييراً حقيقياً في نظراته الفقهيّة السياسيّة، يعتمد بصورة أساسية على المناخ الجديد الذي خلقته الثورة الإسلاميّة في إيران. ففي السنتين الأخيرتين من إقامته في الكويت (١٩٧٨ ـ ١٩٧٩)، بدأ الشيرازي بتقديم رؤية متاوزنة بين معارضته الشاملة للمفاهيم الديمقراطية وإيمانه الراسخ بنظرية ولاية الفقيه. ففي عام ١٩٧٩ أظهر الشيرازي تأييداً لمبدأ الإنتخابات، ذلك المبدأ الديمقراطي الناشيء في الغرب[١٥٢]. ولعل التفسير الأولي يخبر بأن الشيرازي يستجيب مع المقاربة التوفيقية للمفكرين الإيرانيين.

ويظهر من كتيّب صدر باللغة الإنجليزية في العام ١٩٧٩ أن الشيرازي بدأ باستعارة تدريجية من مصادر الفكر السياسي الغربي. فالحكومة الإسلامية، على سبيل المثال، هي حسب رؤية الشيرازي «شكل للحكومة التمثيلية الإرشادية ومن الصحيح وصفها بالديمقراطية»[١٥٣]. وبالمثل، يعترف بوجود الأحزاب السياسية في النظام الإسلامي، رغم تحفّظه الشديد على دور الأحزاب في تشريع وتطبيق القوانين حيث لا تستهدف الأحزاب السياسيّة الوصول إلى البرلمان، أي بما هو سلطة تشريعية، فالتشريع لله وحده[١٥٤]، عبر الفقهاء، السلطة العليا في الدولة[١٥٥].

وبصورة إجمالية، يمكن القول بأن المرجع الشيرازي أبدى مناصرة غير مسبوقة للفكر السياسي الغربي وللمبادىء الديمقراطية على أساس أن هذه المفاهيم، حسب المرجع الشيرازي، أفضل ما توصّل إليه العقل البشري والعلم الحديث[١٥٦]. يبقى أن هذا التبرير لا يوفّر سبباً كافياً للمرجع

الشيرآزي للقيام بانتقال دراماتيكي كهذا من جبهة الرفض المطلق للفكر الغربي إلى جبهة تقبّل واستعارة كميّة كبيرة من نظريات الغرب السياسية[١٥٧]، كما ظهر في كتبه (فقه السياسة)، و(فقه الاقتصاد)، و(فقه الإجتماع)، وكل الكتب التي تناولت الحكومة والدولة في الإسلام في الثمانينات والتسعينيات من القرن العشرين.

قد يبدو أحد وجوه التحليل بادياً في حقيقة الخصومة مع القيادة الإيرانية والتي صبغت بصورة واضحة الفكر السياسي لدى السيد الشيرازي. فاللجوء إلى القيم الديمقراطية، بجرعة أسلمة مركّزة، تستهدف، إلى حد كبير، توجيه نقد ضمني لنظام الحكم في إيران لمخالفته المبادىء الإسلاميّة. فهو يعتبر غياب الأحزاب الحرة في البلاد الإسلامية كمعلم أصيل في النظام الديكتاتوري[١٥٨]. بالمثل، يرى بأن الإنتخابات الحُرّة الضمانة الوحيدة للحيلولة دون تسلل الديكتاتورية[١٥٩].

على أية حال، فإن فهم المرجع الشيرازي للتعددية السياسية والنظام التعددي تتّصل بصورة حميمية بدوغما ولاية الفقيه، كما تبدو بوضوح في تصريحات عديدة مبثوثه في كتاباته بما في ذلك موسوعته الفقهية، الحاضنة لموقفه الفقهي. فهو يرى بأن الحزب غير جائز من الناحية الدينية اذا كان يستهدف الوصول إلى السلطة بدون ولاية من المجتهد العادل. فالإسلام، حسب رؤية السيد الشيرازي، مؤسّس على أن الولاية لله عز وجل وللانبياء والأئمة عليهم السلام، ومن ثم الفقيه باعتباره نائباً عنهم جميعاً[١٦٠]. في المقابل، يفترض في الحزب الديني نضاله المستمر لتحقيق هدف واحد متمثلاً في تمهيد الأرضيّة للفقيه للوصول إلى السلطة[١٦١].

لا حاجة للقول بأن الأحزاب اللادينية التي تعمل لأهداف سياسية محضة تعتبر غير شرعيّة حسب السيد الشيرازي[١٦٢] ولنفس السبب المذكور سلفاً، أي ان هدف الحزب يقتصر بصورة دائمة على خلق الظروف

الموضوعية لوصول الفقيه للسلطة، وباعتبار أن الدولة بكامل حمولتها هي احتكار للفقيه[١٦٣]، اذ يرى المرجع الشيرازي بأنه بعد وفاة النبي ﷺ فإن الحكومة تختص بالإمام، وحيث أن الإمام غائب، فإن الحكومة تصبح من اختصاصات نوّاب الأئمة، أي الفقهاء[١٦٤]. ومن أجل إضفاء مسحة ديمقراطية على احتكار الفقيه للدولة يقترح المرجع الشيرازي بأن تبادر الأمة إلى انتخاب الفقيه[١٦٥] وممثليها الذين سيخضعون في نهاية المطاف تحت ولاية الفقيه[١٦٦]، الذي بدوره يمسك بالسلطة التشريعية.

وأكثر من ذلك، يقترح المرجع الشيرازي أن بإمكان المراجع توجيه مقلّديهم لتشكيل أحزاب (بما يشمل الأحزاب النسائية)[١٦٧]، تحت قيادة وولاية الفقهاء، مع أن للمقلدين حق الإنضمام لحزب مرجعهم أو أحزاب المراجع الآخرين[١٦٨]. وعليه، فللمراجع تشكيل أحزاب إسلامية تعينهم على تطبيق الشريعة[١٦٩]. وهنا يفرّق المرجع الشيرازي بين حزب يعمل بالتطابق مع المعايير الإسلامية، وحزب يمتثل في أدائه لإملاءات الآراء البشريّة[١٧٠]. وهذا يدلّل على أن مشروعية الأحزاب الدينية تتحقق حين تتحول إلى أداة موصلة للفقيه للسلطة، هذه السلطة النافذة لشؤون المسلمين الدينية والدنيوية[١٧١].

وعلى الضد من هذه الخلفية، فإن توصية المرجع الشيرازي للجماعات الطامحة لتأسيس دولة إسلامية، تتمحور حول نقاط ثلاث رئيسية، وفي النقطة الثالثة يقترح أن تُبنَى الدولة الاسلامية على أحزاب إسلامية حرّة متنافسة، وشورى المراجع. فالشورى، حسب المرجع الشيرازي، تصبح مثمرة في حال إلتحمت بالرأي العام متمثّلة في الأحزاب الحرّة[١٧٢].

يبقى، أن المرجع الشيرازي لا يخبرنا بتعريفه للأحزاب الحرة، إلى جانب التعريف الغربي، وكيف يمكن لهذه الأحزاب العمل بصورة حرة منفصلة عن شورى المراجع[١٧٣]. ففي هذا السياق، يرفض المرجع

الشيرازي الطريقة السائدة في الإنتخابات «حيث يجتمع الناخبون لاختيار المرشحين للمناصب»(١٧٤). عوضاً عن ذلك، يضع المرجع الشيرازي التقليد بالمعنى الفقهي محل الإنتخابات في الفكر السياسي الحديث. وعليه، فإن مرجع التقليد يصبح حاكماً بنفس الطريقة التي يصبح بها مرجعاً(١٧٥). ولكن ما يفهم مما سبق أن عملية كهذه لا يصدق عليها معنى إنتخابات على وجه التحديد، وإنما هي تعيين قائم على اختيار عفوي من قبل الأفراد في أزمنة وأمكنة متباينة.

يظهر لنا مما سبق أن الفكر السياسي الحركي لدى الشيرازي شهد مرحلتين متباينتين، فبالرغم من إطلاقه صفة «ديمقراطية» على حكومة النبي ﷺ يلحق ذلك بالتأكيد على الإختلاف بين «الديمقراطية» و«الشورى»(١٧٦). وكغيره من القادة الإسلاميين، سعى المرجع الشيرازي لاكتساب أو الإحتفاظ بأكبر قدر محتمل من المناصرين ولذلك قرّر ابتداءً من العام ١٩٨٣ وما بعده القبول بالمفاهيم الديمقراطية الغربية مثل: الإنتخابات، النظام التعددي، البرلمان الخ. يبقى أن المرجع الشيرازي لم يقم نظريّاً وعمليّاً بخطوة ملحوظة إزاء القيم الديمقراطية كما لم يخترع نموذجاً بديلاً وصلباً لاستئصال النوازع الإستبدادية في الشرق. بكلمات أخرى، إن نظريته تعكس إلى حد ما الميول المشتركة لهؤلاء المولعين بالسلطة، بزعم أن هؤلاء منصوبون من قبل السماء. فعلى سبيل المثال، يرد المرجع الشيرازي إلى الفقيه وليس للشعب حق تعيين الرئيس للحكومة الاسلامية(١٧٧).

ويقال الشيء نفسه عن إطروحته في التعددية، وهي في صورتها النهائية تقف على طرفي نقيض مع الديمقراطية بمعنى أنها تلغي دور الشعب(١٧٨).

فالمرجع الشيرازي يوصي الحزبيين الإسلاميين، وسعياً لتفادي الديكتاتورية، بأن يؤسّسوا قراراتهم وقيادتهم على المفاهيم الديمقراطية،

وبصورة محدّدة، على الإنتخابات الدورية[١٧٩]. وعلى الضد من ذلك، وحين الحديث عن السلطة السياسية، فإن الأمّة لا خيار لها سوى اختيار الفقيه بناءً على الشروط المقرّرة في كتب الفقه[١٨٠].

يظهر أيضاً أن المرجع الشيرازي وجد في المفاهيم الديمقراطية أسلحة يستعملها في حملاته ضد نظام الجمهورية الإسلامية الإيرانية وليس في تطوير مفاهيم إسلامية. فالمفاهيم الديمقراطية التي رجع إليها السيد الشيرازي قد تعرّضت للتشويه وأفرغت من مضونها وملئت بمحتوى متناقض أي أن العنوان يناقض المحتوى. فعلى سبيل المثال، تفقد الأحزاب الحرة معنى الحرية حين يحوّل هدفها الأساسي من المنافسة على السلطة إلى التحول إلى أداة بيد الفقيه، أو بحسب ما يصطلح عليه الشيرازي «حزب المرجع» والذي ينحله وحده صفة الشرعية[١٨١]، أي بمعنى الحزب الذي يعمل تحت اذن الفقيه وأحكامه[١٨٢].

دولة الفقيه

والواقع أن المصنفات السياسية للمرجع الديني السيد محمد الشيرازي، والتي تخضع لنوعين من القراءة (قراءة فقهية، وقراءة سياسية) تقدّم مثالاً حيوياً على ماهية الدولة الإسلامية المنشودة، ففي تواصل مع قراءتنا للمسار التاريخي للفقه السلطاني الشيعي، نجد أن مؤلّفات الشيرازي في الحقل السلطاني تشكّل شبه قطيعة مع الإجماع الشيعي التاريخي في هذا الحقل، وتبدو تمظهرات هذه القطيعة فيما سبق تناوله في استيعاب الفقيه لصلاحيات الإمام المعصوم، متمثلة في الجهاد، والقضاء، وصلاة الجمعة. فقد أجاز في رسالته العملية (المسائل الإسلامية)، للفقيه الإذن بالجهاد الإبتدائي وقال في الشرط الثامن من (المسألة ٢٠٩٨) ما نصّه: «أن يأذن الإمام أو نائبه أو العام بالجهاد» كما منح الفقيه سلطة ممارسة القضاء

والشهادات مبنياً على النيابة العامة للفقيه[١٨٣]، وأفتى في موضوع صلاة الجمعة بـ(الوجوب التخييري)[١٨٤].

وهنا نصل إلى نتيجة جديدة تلفت إليها بوضوح مصنّفات فقهاء الشيعة المتأخرين (الخميني، المنتظري، الصدر، الشيرازي، فضل الله، الخامنئي، ناصر مكارم شيرازي.. وغيرهم)، تتلخّص في: أن الإعتقاد بالنيابة للفقيه عن الإمام يفضي دائماً إلى القول بوجوب إقامة الدولة الإسلامية في عصر الغيبة «إقامة حكم الإسلام في زمن الغيبة بوساطة نواب الإمام المهدي(عج) الجامعين لشرائط الفتوى من أوجب الواجبات»[١٨٥]، وبطبيعة الحال، ينزع مضمون هذه العقيدة مشروعية الدول غير الخاضعة لسلطة الفقيه.

ولاية الفقيه

يضع الشيرازي في عدّة مؤلّفات، البناء النظري لولاية الفقيه، بما يقوّي يقين البعض بكون هذا البناء ترجمة شيعية كاملة ومتقنة للدولة الإسلامية. ثمّة إستدلالات يقدّمها السيد الشيرازي في مورد تعليل وجوب إقامة الحكم الإسلامي في عصر الغيبة على يد العلماء المجتهدين، تفضي إلى القول بأن حق إنتاج وممارسة السلطة حكر على الفقيه وحده[١٨٦]، وهذا ما يرسّخه السيّد الشيرازي فيما نصّه: «فإن الحكومة في المسلمين للرسول ﷺ ثم للإمام، فإذا كان غائباً كان لنوابه لا حكومة الفرد المنتخب من سائر الناس، مطلقاً أو مقيّداً بالمجلس، كحكومة المشروطة، ولا حكومة وراثية، ولا حكومة جماعة من الأشراف أو من النخبة أو ما أشبه مما ذكروه في كتب السياسة»[١٨٧].

وهنا يظهر اقتفاء المرجع الشيرازي للإمام للخميني في سياق تقويض أطروحة النائيني في الحكومة البرلمانية ـ المشروطة، كما نجد ثمة آراء

مماثلة في ولاية الفقيه المطلقة، فقد ذكر ما نصّه: «.. فإنّ الذي يدلّ على الولاية العامة للفقيه الأدلّة الأربعة» وقال: «إتّفق أصحابنا على أن الفقيه العادل الجامع لشرائط الفتوى المعبّر عنه بالمجتهد في الأحكام الشرعيّة، نائب من قبل أئمة الهدى في حال الغيبة في جميع ما للنيابة فيه مدخل..»(١٨٨).

وسجّل الشيرازي هذا الرأي في موسوعته الفقهية ونخص منها كتابه (الفقه ـ السياسة) وجاء فيه: «إن ولاية الفقيه إمتداد لولاية النبي والإمام عليه السلام كامتداد ولاية النبي والإمام إلى من نصبوه بالإسم، فلا يقال أن بعض الروايات المذكورة خاصة بالإمام، فلا تشمل ما نحن فيه»(١٨٩).

ويباين السيد الشيرازي أطروحته في ولاية الفقيه عن نظيرتها عند النراقي في مساحة الولاية، فالشيرازي لا يأخذ ـ نظريّاً ـ بمطلق الولاية كما هي عند النراقي، فالولاية عند الشيرازي محصورة في مجال التطبيق «لا نقول بما يقول به النراقي من أنّ نوّابهم عليهم السلام مثلهم في جميع الأمور، بل النائب دون المنوب عنه، وإنّما له تطبيق الإسلام على المجتمع فليس توسعته رحمه الله ولا على تضييق بعض الفقهاء»(١٩٠).

وفي كل الأحوال، يقرّر السيد الشيرازي بأن النظام الأفضل الذي يقرّره الشرع يوجب إنطواء المؤمنين تحت سلطة الفقيه، المؤهّل الوحيد لقيادة الناس وضمان معاشهم ومعادهم، باعتباره حافظاً وحارساً لأحكام الشريعة. والحال، أن هذا التقرير يستند على خلفية تاريخية تشاؤمية عن السلطة، تقوم على أساس حيازتها لوسائل تدمير الحرث والنسل، الأمر الذي يستدعي تطهير القناة الموصلة للسلطة، وكبح جماح الميول الشريرة لدى الناس وأصحاب الأطماع.

وانطلاقاً من هذه الخلفية التشاؤمية، يشترط الشيرازي في الحاكم مواصفات خاصة لا تنطبق تماماً سوى على الفقيه، والتي لا تتحقق

بالشورى وحدها كما يقرر ذلك فيما نصّه: «إن رئاسة الدولة يجب أن تكون بالشورى من ناحية، وبالشروط المقررة في الشريعة الإسلامية من ناحية أخرى، الأول داخل في الثاني، والشروط هي: العلم، والعدالة.. إلخ الواردة في باب التقليد بالإضافة إلى الشورى»[١٩١]، وفي تعريف (أو توصيف) أوضح لرئيس الدولة الإسلامية (= الحاكم) يقول الشيرازي: «إنه رجل مؤمن يفقه في الدين تماماً، ويعرف شئون الدنيا، ويتحلّى بالعدالة التامة»، وهذه المواصفات كافيّة للإمساك بسلطة غير مقيّدة بمدّة من الزمن «مهما توفّرت هذه الشروط ورضي به أكثر الناس، يبقى حاكماً ولو خمسين سنة، وإذا فقد إحدى هذه الشروط عزل عن منصبه فوراً، ولكن إذا لم ترضَ الأمة ببقائه رئيساً حقّ لها تبديله إلى غيره ممن جمع الشرائط»[١٩٢].

وفي حين يصل الشيرازي بأفقه السياسي إلى مستوى متقدّم يميّزه عن نظرائه من فقهاء الشيعة المعاصرين بانفتاحه على العلوم السياسية الحديثة، على أساس عالمية العلوم، إلا أن هذا التمايز يركن إلى توظيف طائفة من المفاهيم السياسية الحديثة لإثراء وتحديث أطروحة ولاية الفقيه. ففي الوقت الذي يستوعب مبدأ الإنتخاب في أطروحته حول الحكم الإسلامي، ينفي حق الأمة في انتخاب الحاكم ويقصر مزاولة هذا الحق على الحقل الحوزوي، ويبقى للأمة مهمّة المصادقة والمباركة، أي سحب عملية التقليد (إنتخاب العامي للمرجع) إلى الحقل السياسي (انتخاب العامي للمرجع/ الحاكم) فيما نصّه «أما في حال غيبة الإمام عليه السلام كالحال الحاضر، فرئاسة الدولة يجب أن تكون بالشورى وكيفيتها في الحال الحاضر أن الحوزات العلمية الكبار كالنجف وكربلاء وقم وخراسان وغيرها يلقون أزمّة أمورهم إلى مراجع التقليد المتوفرة فيهم الشروط الشرعية، فإن فرض أنهم إتفقوا على شخص واحد كما صار في زمان صاحب الجواهر والشيخ المرتضى والميرزا الأول والثاني والسيد الأصفهاني، كان هو المرجع الأعلى للدولة

بانتخاب الأمّة له، وإلا كان المراجع المتعددون الذين انتخبتهم الحوزات العلمية بملء إرادتهم هم المجلس الأعلى لشؤون الأمة»(١٩٣).

وعند تطرقه لمؤسّسات الدولة الإسلامية، يؤكّد على استيعابها للنظام البرلماني ولكن لا يسدي له مهمة تشريع قوانين الدولة، حتى في حيز الفراغ التشريعي، وإنما يقصر دور البرلمان على تنفيذ القوانين، وبلغة أصول الفقه تطبيق الأحكام الكليّة على الموارد الجزئية(١٩٤)، بناء على أن تشريع القانون خاص بالله سبحانه، الأمر الذي يبقي سلطة التشريع في يد الفقهاء بكونهم حائزين على ملكة الكشف عن الحكم الإلهي، أو ما يعرف في لغة الأصوليين بملكة إستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها (الكتاب والسنّة والإجماع والعقل)، وهم حسب تحديد الشيرازي بما نصّه (الفقهاء العدول العلماء بالدين والدنيا)(١٩٥)، وهم المخولون بسن القوانين.

وبالمثل يقال عن مبدأ فصل السلطات، الذي يستوعبه الشيرازي في الدولة الإسلامية، وكما هو معلوم فإن هذا المبدأ من ابتكارات المفكّر الفرنسي شارل مونتسكيو أول رئيس لبرلمان بوردو، وقد استندت عليه فرنسا، ثم أخذت به فيما بعد دول عديدة في العالم، وقد استعاره السيد الشيرازي باعتبار أن «تفكيك السلطات الثلاث أحسن صيغة للحكم وصل إليها العلم في الحال الحاضر، ومن الضروري وجوب عمل الحاكم الإسلامي بالصيغة الصالحة للأمة»(١٩٦)، بينما يثير هذا الرأي إشكالات عدّة حول إمكانية تفكيك السلطات في ظل احتكار الفقيه للسلطات الثلاث: التشريعية، بكونه فقيهاً وحده المخوّل بإصدار القوانين، والتنفيذية بكونه المؤهل الوحيد للحكم للمواصفات اللازم توفرها في رئيس الدولة، وهذا مقتضى أيضاً أطروحة (ولاية الفقيه) عند الشيرازي، والقضائية بٱعتبار أن مهنة القضاء تستوجب حيازة القاضي على ملكة الإجتهاد للفصل في

الخصومات، وهي مهمة منوطة ما يعرف في الفقه الشيعي بـ(الحاكم الشرعي)!!.

وبصورة إجمالية، ينفرد الشيرازي من موقعه كفقيه، بالتأسيس لأطروحة حكم تقطع مع الإجماع الشيعي التاريخي، وتتمايز عن أطروحات ولاية الفقيه، بالنظر إلى تطبيقات الولاية، فبينما يخرج الإمام الخميني الفقيه من بيروقراطية الدولة ويخصّه بمقام الرقابة والإشراف دون الإنخراط في سيرورة الدولة ونشاطاتها، أي التأسيس لأطروحة فقيه الدولة، يقحم السيد الشيرازي الفقيه في الجهاز الدولتي، مؤسساً لدولة الفقيه، ويوقف سلطات الدولة ومؤسساتها كافة لحساب الفقيه الجامع للشرائط، مؤسّساً بذلك لنظام سياسي شمولي، يجمع فيه الفقيه المرجعيتين: الدينية والسياسية، بمحو مرجعية عقل غير الفقيه، وهنا تبدو الإشكالية أكبر من كونها متّصلة بالحد من حريّة الناس، بل فيما ترمز إليه من قصور الإنسان عن إدارة نفسه وتطوير ذاته، مع فارق أن السيد الشيرازي لا يحدّد زمناً لمكوث الفقيه على/ وفي الدولة كما هو عند السيد باقر الصدر، إلى حين يتأهّل فيه الأفراد لاستلام زمام أمرهم بأنفسهم أي بلوغ الرشد الذهني والأنسي.

وعلى أرضية هذه الأطروحة، تمثل حركة الطلائع الرساليين التجسيد العملي لولاية الفقيه، وإن لم يحط أفراد الحركة بأبعادها وتفاصيلها الكاملة سوى في مرحلة متأخرة جداً. وقد أدركت الحركة ممثلة في قيادة السيد تقي المدرسي، ضرورة تأسيس نظريّة للقيادة داخل النشاط المرجعي مدركة ما أصاب المرجعيّة من تصدّعات وانهدامات، وما تعرّضت له الأمّة من أزمات وفتن نتيجة إعتصام المرجعية بالنمط التقليدي للفقيه، العاكف على الفتيا وجباية الحقوق الشرعية، وإلقاء الدروس الحوزويّة..

إن نظرية (القيادة الإسلامية) التي طرحها السيد تقي المدرسي أول مرة في نهاية الستينيات من القرن العشرين إحتسبها الحركيون فتحاً جديداً،

وسبقاً تاريخياً في مشروع الحركة الإسلامية عموماً، فعلى الصعيد الحركي السني، توصلت الحركة إلى استنتاج مفاده: أن تصدّع جماعة الإخوان المسلمين ناشئ عن إهمال موضوع القيادة في الإستراتيجية الحركية، فبعد شهادة الإمام المؤسس حسن البنا بدأت الجماعة تفقد توازنها الحركي ووزنها الجماهيري، وبقي منصب القيادة فارغاً أو لم يملؤه شخص بوزن الإمام البنا، لغياب الوعي القيادي في الجماعة، وعلى الصعيد الشيعي، فإن الأطروحة تستدرك النصاب السياسي للمرجعية وتقدّم لأول مرة أطروحة (الفقيه القائد) قبل أن تتعرّف الجماهير الشيعية في العراق والخليج ولبنان، على نظرية (ولاية الفقيه) عند الإمام الخميني بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران.

وينطلق المدرسي في بحث (القيادة الإسلامية) من عقيدة أن المرجعية الشيعية تشتمل على عوامل قوة وقدرة لا حصر لها، ولكنها كامنة ومشتتة وغير مستغلة بصورة كافية. فهي تملك القاعدة الشعبية العريضة، والأموال الطائلة، والسلطة الدينية، وبالتالي فهي القادرة على صنع السلطة السياسية.

إن ما سعى إليه السيد المدرسي في بحثه حول القيادة الإسلامية، هو تجسير الفجوة بين الفقيه والأمة، من خلال نقل الفقيه من ميدان الفتيا إلى ميدان القيادة مؤكّداً على أن «القيادة تعكس حضارة الأمة وتبرز روح نظامها، كما تعطي فكرة جامعة عن فلسفتها في الحياة مضافاً إليها أنها تضمن إنطلاقة الأمّة، واستقامة مسيرتها في الحياة»، كما أن الحاجة إلى القيادة تهدف إلى: استقطاب جهود الأمّة، وتوجيهها توجيهاً واحداً موحّداً نحو الخير والحق في محاولة لشد بعضها ببعض بما تكون أكثر قوة وأمتن رباطاً[١٩٧].

ويبني السيد المدرّسي فكرة القيادة على أساس رؤية مستمدّة من فكرة الحاكمية الإلهية التي طرحها أول مرة أبو الأعلى المودودي، وشرح

أبعادها وطوّر مضامينها سيد قطب. كتب المدرسي ما نصّه: «أن الحكم لله وحده في كل من مجالي (التكوين والتشريع).. وأن حاكمية الله لا تعني إلا حاكمية شريعته في الحياة البشرية.. وبالتالي ف «حاكمة الله في حقل التشريع تنتهي إلى سيادة الدين».

وفق هذه النتيجة، يرسي المدرّسي فكرة قيادة الفقيه «وإذا كان مقياس السيادة هو تقمّص الدين إذ له فقط السيادة الحقة، وإذا كان الفقيه العادل هو الذي تقمّص روح الدين وجسّد تعاليمه فإنه أحرى بالسيادة من غيره، بل ستكون سيادة غيره شركاً بالله العظيم سبحانه عن الشرك»، ومؤدّى هذا الرأي «حرمة التصدّي للقيادة العامة من قبل أي إنسان لم تبلغ به الفقاهة حد الإجتهاد، ولا الضبط حد العدالة ولا لأي إنسان كذلك من قبل الآخرين»[١٩٨].

وسنميّز هنا بين نظرتين متنافرتين، فعلى الضد من نظريّة السيادة الشعبية التي طرحت في القرنين السادس عشر والسابع عشر وتبلورت لدى لوك وروسو فيما بعد، وتستند على فلسفة سياسية عبّر عنها أرسطو بأن الحياة السياسية هي صفة فطرية لدى الإنسان، وبالتالي فإن حكر السلطة في فئة أو طبقة معينة يفضي إلى اختلال التوازن البشري، أقول على الضد من هذه النظرية، يطرح السيد المدرسي وجهة نظر مختلفة للسيادة تقطع جذرياً مع نظرية السيادة الشعبية، فالشعب يجب أن يكون انعكاساً للتوحيد الإلهي، وهذا في نظر السيد المدرسي جوهر السياسة الإسلامية: المتمثلة أولاً وقاعدياً بالسيادة والقوة المؤثرة في توجيه الأمة. وهذه السيادة «تقوم على أساس التوحيد، ورفض الشرك الذي يعني تحطيم القوة السياسية، المبتنية على قواعد مادية كالمصالح البرجوازية والطبقية والقومية والمهنية والسلطوية. إن الإسلام حين يرفض الشرك، يرفضه ويقضي عملياً على تنامي أية قوة سياسية مهما كان اتجاهها وأسباب وجودها».

وهرمياً، فإن السيادة القائمة على التوحيد الإلهي، تنتقل بصورة طبيعية إلى طبقة الفقهاء بعد الأنبياء والأئمّة المجسّدين لتلك السيادة، التي تحقق وحدها تلاحم المجتمع الإسلامي، وتحفظ وحدته واستقراره[١٩٩]، واستطراداً تحقّق رفاهه الإقتصادي، وحريته السياسية.

وحينئذٍ فحسب، يكون الحديث عن الفقيه القائد، المؤهّل لتحقيق السيادة الإلهية، إذ يحدد السيد المدرسي شرطين أساسيين للقيادة الإسلامية: الفقه والعدالة. بما نصّه: «إنّ اشتراط الفقه في القائد العام ليس إلا كاشتراط (الوحي) في الرسول، في أنه يضيف إليه صفة اعتبارية، وسيادة مجعولة لولاها لما تجب طاعته ولم تجز. أما اشتراط (العدالة) فيه فهو كاشتراط (العصمة) في الرسول ﷺ إنها ضرورة تقتضيها طبيعة التوحيد في واقع الدين الإسلامي، إذ أنّ فقد العدالة أو العصمة قد يُسبِّب ولوج أمر غير سيادة الله في حرم القيادة، ذلك هو رأي القائد الشخصي وهواه وشهواته فيكون هو الشريك الذي يُتَّبَع من دون الله تعالى عن الشريك»[٢٠٠].

ووفقاً لهذه الرؤية يمنح السيد المدرسي الفقيه صلاحيات مطلقة، مع اختلاف في دلالية مفهوم (الصلاحية)، التي تكتسب لدى المدرسي معنى (المسؤولية) لإضفاء الطابع الديني عليها لكون المسؤولية لا تعني تعزيز سلطة الفقيه بمقدار ما هي تعزيز لسلطة الرسالة «إن مسؤولية القائد الإسلامي وصلاحياته هي تحقيق أهداف تلك الرسالة وحمايتها وتوجيه الأمة حتى لو اقتضى تحديد بعض الحريات»[٢٠١].

وفق هذا (التديين) لمفهوم الصلاحية، يكون الفقيه حائزاً على «نفس الصلاحيات التي يملكها الإمام المعصوم عليه السلام إلاّ تلك التي كانت للإمام بصفته التكوينية» بناءً على أن «الفقيه العادل هو إمام المسلمين لا في المرجعية الدينية فقط بل حتى في الشؤون السياسية والاجتماعية..» ويستند

السيد المدرسي في هذا الرأي على طائفة الأحاديث الواردة في حق العلماء والتي يخلص منها إلى كون هذه الأحاديث تدلّ «على أن للعلماء كل ما كان للأنبياء من سلطان على أممهم إذ لا يكون الوارث وارثاً حتى يمتلك كل ما لموروثه..أن الفقهاء يخلفون رسول الله ﷺ في مناصبه التي كانت له عن الله بصورة عامة»(٢٠٢).

وقد رتّب السيّد المدرسي على تلك النتيجة نظرية القيادة الإسلامية، وعدّها الأصل الأصيل في أبنية الفكر الإسلامي، والأساس الذي تقوم عليها الحركة، ولذلك ميّزت دراسة حركية بين نوعين من التنظيمات الحركية(٢٠٣):

ـ حزبي يقوم (على طاعة قيادة منتخبة من قبل أفراد الحركة ويتسلسل التنظيم من قمة القيادة نازلاً إلى القواعد بصورة هرمية، وهذا النوع من التنظيم مستمد من الغرب وبعيد عن روح الإسلام وتاريخ الأمة، حسب الدراسة. وذلك أن الإسلام يحرّم إتّبَاع أية قيادة لا تكون استمراراً لولاية الله ونحن لا نتَّبع الأنبياء والأئمَّة إلاّ لأنهم أولياء من قبل الله، فإطاعتهم هي إطاعة الله وحده)، وخلاصة ذلك «أن التنظيم الحزبي غير شرعي، لأن قيادته غير شرعية».

وانطلاقاً من اعتبار الدولة حيّز مزاولة الشريعة، والتي يصبح التعبير عنها بولاية الفقيه، ينتفي حقُّ الأمة في إنتاج سلطتها، كما يلزمها إتّباع طريقة محدَّدة في انتخاب قيادتها، ونوع القيادة أيضاً. فالسيّد المدرّسي، وفي سياق إجابته عن سؤال حول أسلوب اختيار القائد، يستنكر أساليب: الإقتراع، والإستفتاء، والتظاهرات، بوصفها أساليباً غير إسلامية «أما الإسلام فإن له أسلوباً ومنهجاً آخر في انتخاب القائد هو منهج الضمير والوجدان»، يعيد فيه المدرسي على طريقة السيد الشيرازي تشكيل وتوظيف مسألة (التقليد) بالمفهوم الفقهي الشيعي في الحيز السياسي «فأنا عندما أقلّد

العالم الفلاني بوجداني وضميري، وبيني وبين الله، فإني أكون قد ارتبطت بعقد لا يمكن أن ينفصم أبداً، أي أن هذا الإرتباط أصبح قوياً بإمكانه أن يدوم لسنين طويلة. وبناء على ذلك، فإن أسلوب الإختيار النابع من الضمير يمثّل الإختيار الأقوى، فمن الممكن أن يحدث التزوير في صناديق الإقتراع، في حين الإنسان لا يستطيع أن يزوّر على نفسه ويخدعها لأن القضية بينه وبين الله تعالى»(٢٠٤).

وينطوي العرض المتقدّم، على غموض ناتج أولاً من دعوى إسلامية الأسلوب المذكور، إذ لا نصٌ ديني يعضده، بقدر استناده على واقع تاريخي، فالمرجعيّة الشيعيّة بواقعها الحالي، وشروطها المستحدثة، لم تكن معروفة قبل نحو قرنين، ومع ذلك يمكن للسيد المدرّسي تبديد الغموض في حال تأويل بعض النصوص الواردة في باب تقليد الفقهاء (رواة الحديث) على أنها كاشفة عن أسلوب اختيار القائد، ولكن ذلك لا يصل بحال إلى حد تعميم الأسلوب على باقي المذاهب بما يصح نحله صفة (إسلامي)، وثانياً، إمكانية تزوير الوعي السياسي للجمهور، وهي إمكانية تسري على التقليد أيضاً، فإمكانية التزوير قابلة للوقوع في كلا الحالتين، وبنفس الوسائل.

ـ إن القيادة الشرعية التي أُمرنا باتّباعها هي قيادة الفقهاء العدول فقط والذي لا يتَّبع قيادة المراجع، لا بد وأن يقلّد قيادة غير شرعية، أو يتَّبع شهواته، وأهواءه، وتنطبق عليه الآية الكريمة ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾ [الجاثية: ٢٣](٢٠٥). ونقرأ في كرّاس آخر، أن من مواصفات التنظيم الرسالي أنه: ضد الديمقراطية الحزبية(٢٠٦).

إن التزام قيادة الحركة بأطروحة ولاية الفقيه كخط سياسي ثابت، أفضى في المرحلة الأولى إلى التماهي مع قيادة الإمام الخميني، كونه يجسّد الأطروحة الحركية، وقد جاء في نشرة داخلية «ونحن نعتقد أن مراجع

التقليد الموجودين في الساحة رغم اشتمالهم على الكثير من المواصفات الجيدة، وربما امتلاكهم لكثير من الإبداعات في مجالات معينة، إلا أن الصيغة الأكثر تكاملاً وشمولية لقيم القيادة الإسلامية الصحيحة تتمثّل في الإمام الخميني..».

بيد أن عفوية حركة الأفراد والإذعان التام لإنجاز الأعمال الحركية بطريقة ثوريّة، ذهلت الغالبية العظمى من الأفراد عن قراءة تقويمية ومراجعة للأطروحة، وربما يعود ذلك إلى التعبئّة الحركة قاعدياً باتجاه إضفاء قدسية على القيادة، والإنشغال بأخطاء الآخر (= الثورة الإيرانية، حزب الدعوة.. إلخ)، وضحالة الوعي السياسي والفكري لدى الأفراد، وثانياً انحصار المشاكل الحركية الداخلية في طبقة القيادة، أو القيادات الوسيطة.

كان ملفتاً للإنتباه، أن يتعرّف قطاع كبير من الأفراد بعد سنوات طويلة من الإنضمام في صفوف الحركة على ولاية الفقيه رغم اطلاّعهم على كتاب (القيادة الإسلامية) عبر حديث السيد الخامنئي (رئيس الجمهورية الإسلامية السابق وقائد الثورة الاسلامية الحالي) في صلاة الجمعة بجامعة طهران في جمادى الآخر عام ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، أثار فيه تساؤلات حول ولاية الفقيه المطلقة، ولم يكن بين الحركيين حينذاك من يدرك أن قيادة الحركة ممثلة في السيد المدرسي تتبنى ذات الأطروحة بكامل حمولتها، وأنها مؤصلة بصورة واسعة في الأدبيات الحركية الخاصة والعامة. وحقيقة الأمر، أن حديث السيد الخامنئي أحدث رنيناً في وعي الحركيين، فقد تنبهوا لأول مرة أن ولاية الفقيه ليست مورد إجماع الشيعة.

وما إن دقّت أبواب التسعينيات من القرن العشرين، حتى شهدت الحركة بعد تبدّد الأمل بسقوط النظام العراقي، سجالاً داخلياً ضارباً حول مسألة (القيادة الحركية) بدأ كعادته من قمة الهرم القيادي، وتنزّل إلى القواعد في مرحلة لاحقة مسبباً أول وأخطر إنشقاق حركي[٢٠٧]؟ والسجال

يرد إلى حقيقة تضخّم مفهوم القيادة الإسلامية، مورد تميّز الحركة وفي الوقت نفسه مصدر تهديدها، فثمة نفور شديد إتّضح بمرور الوقت من شخصنة القيادة، بدلاً من إيجاد نظام للقيادة يفتح الباب على مصراعيه لوصول المؤهّلين حركياً، حيث بدأ السؤال الكبير يطرح مجدداً: هل القائد للحركة أم الحركة للقائد؟ لقد تبيّن بعد تصدّع الحركة أن موقعية القائد أصبحت أصلاً يتجاوز في قوّته أصل الحركة، وهذه تلخّص فلسفة الحركة.

شأن حزب الدعوة في السنوات الأخيرة، شهدت الحركة في مطالع التسعينيات سجالاً حادّاً هو الأول من نوعه، يصدر ظاهراً عن انقسام حركي، ولكنّه يرتكز على مبرّرات فكرية رصينة، إذ قدّم السجال إطروحتين متباينتين: الشورى وولاية الفقيه، كتعبير عن الخلاف المحتدم حركياً، استنفرت على بناه القيادة الحركية لتقويض أطروحة أنصار الشورى، وجاء التقويض في بادئ الأمر إنفعالياً غاضباً، فاعتبرت هذا الفريق بأنه يصدر في تبني أطروحة الشورى عن (مصلحة ذاتية) و(حالة فردية)، و(العمل الشخصي)، ولكن مثل هذا التقويض يبقي على حلقة النقاش مفرغة تماماً، فجاء الخروج منها بطريقة احتواء السجال، ونفي مبرراته، عن طريق دمج واستيعاب أطروحة الشورى في ولاية الفقيه على غرار حزب الدعوة، فجاء في نشرة داخلية «إن الشورى والولاية هما في الواقع جناحا طائر، لا ولاية من دون شورى، كما أنه لا شورى بدون ولاية. من الناحية الشرعية نحن نعتقد أننا حركة إسلامية، والحركة الإسلامية تقتبس أصولها وجذورها وأفكارها ومصالحها، بل حتى حركتها اليوميّة من آراء الفقهاء وبالتالي لا بد أن يخضع للولاية. ولكن من جهة أخرى هذه الحركة تعيش في حياة متطورة..حياة فيها تيّارات، وفيها أفكار، كما أن فيها آراء مختلفة، ويجب أن تعنى الحركة بهذه الآراء وبهذا الأفكار، ولا يمكن ذلك إلا عبر الشورى».

وهكذا تبدو عملية الدمج إذن، إذ لا تزال أطروحة ولاية الفقيه تحتفظ بنفس القوة والمكانة، فتصبح الولاية شكل السلطة، ومكوّنها، والشورى طريقة ممارسة السلطة، تماماً كما استقرت في المصنفات السلطانية عند علماء المسلمين السنّة، قبل أن يجري تطويرها في القرن الأخير، وبهذا تصبح الولاية قاعدة، والشورى استثناء يمليه ظروف الحياة وتعقيدات المسيرة الحركية.

وما يلفت النظر، أن السؤال الكبير حول ولاية الفقيه ظلّ قائماً ويتصدّر المناقشات الدائرة في المؤتمرات الحركية (حتى عام ١٩٩٥)، وما يزيد الأمر غرابة أن تبادر القيادات الوسيطة إلى طلب فتح باب النقاش على مصراعيه أمام هذا السؤال، خصوصاً مع الجدلية المثارة بإزاء العلاقة بين قيادة الحركة ومرجعيتها، أي بين السيد المدرسي كقائد للحركة وبين السيد الشيرازي كمرجع لأفراد الحركة حيث التداخل قائم بين ما هو سياسي/ لا شرعي/ حركي وما هو ديني/ شرعي/ مرجعي، وهو سؤال يظل ثائراً حائراً قبل أن يطرح السيد المدرّسي مرجعيته بصورة علنيّة ومباشرة بعد وفاة المرجع السيد الشيرازي العام ٢٠٠١.

وإجمالاً، أدّت المتغيرات الدراماتيكية على الصعيد الحزبي العراقي، والإلحاح المتنامي من جانب قوى المعارضة العراقيّة العلمانيّة والليبراليّة على المعارضة الإسلاميّة الشيعيّة لطرح برنامجها السياسي، وهكذا الإتّهامات المكثفة من قبل وسائل الإعلام العالمية والتي توصم الإسلاميين بالدكتاتورية، والضيق بالآخر، والتفرّد، أدّت مجتمعة إلى توسّل حركة الطلائع الرساليين بتحديث خطابها السياسي، يُواري جوهر العقيدة السياسية للحركة، ولكنّه يتطابق على المستوى النظري مع الخطاب الديمقراطي، الذي بات التوسّل به ضرورة إعلامية وشعبيّة لكل التيارات الفكريّة والقوى السياسيّة في الوطن العربي والإسلامي.

والحقيقة، أن هذه القضية تحتاج إلى تأمّل خاص في الخطاب السياسي

لحركة الطلائع الرساليين، بالنظر إلى أن الخطابات السياسية الإسلامية عموماً ظلت ثابتة قبل أن تخضع للفحص والمسائلة من قبل الآخر، وكان تسليط الضوء على البرامج السياسية للحركات الإسلامية، أحدث إرباكاً في الخطاب الحركي الشيعي والإسلامي عموماً. ونجد بالتأمّل في سيرورة الخطاب السياسي لحركة الطلائع الرساليين، أن الأخيرة وقعت في مطب الإزدواجية الذي سقط فيه حزب الدعوة سلفاً، المعبّر عنها بالخطاب الخاص/ ولاية الفقيه، والخطاب العام/ الشورى. ولذلك فإننا نصادف على المستوى النظري سيادة أطروحة ولاية الفقيه، وعن اعتقاد صارم بها في التغيير السياسي في العراق، منذ نشأة الحركة حتى نهاية الثمانينات من القرن العشرين. وبعد حرب الخليج الثانية في كانون الثاني (يناير) ١٩٩١، وفي ضوء المتغيّرات الإقليميّة والدوليّة التي شكّلت ظرف عالم ما بعد الحرب، وتسليط وسائل الإعلام الضوء على برامج الحركات الإسلامية والشيعية، إنساقت حركة الطلائع الرساليين إلى تقسيم خطابها السياسي إلى خاص وعام، وإن لم يظهر هذا التقسيم بوضوح كما هو الحال في ازدواجية الخطاب السياسي عند حزب الدعوة، وهكذا بنفس الصراحة، ولكنّه يكشف عن تبدّل حقيقي في الخطاب الحركة الرسالي، ففي مقابلة مع السيد تقي المدرسي حول طبيعة السلطة التي يفضّلها في العراق دعا إلى «التعددية والحرية السياسية، وإلى إقامة نظام ينسجم مع الشعب العراقي»[٢٠٨]، وهي دعوة مقبولة في الظاهر إذا لم تخضع لتفسير باطني، يجلي حقيقة الإنسجام المقصود هنا، والذي قد يعني ولاية الفقيه، في سياق علاقة قطاع واسع من الشيعة العراقيين بالمرجعية.

والنتيجة التي يمكن الخروج بها مما تقدم:

ـ أن القيادة الشرعية هي للفقيه (المجتهد العادل)، وما سواها غير شرعية، بل أن حكومة غير الفقيه ترد في باب الشرك بالله.

ـ أن ولاية الفقيه مطلقة وعامة كولاية الأنبياء والأئمة.

ـ أن قيادة الفقيدة السياسية ليست منتخبة وإنما يكفي حيازة شرطي الفقه والعدالة.

لابد من الإشارة إلى أن الإزدواجية في الخطاب السياسي الحركي نشأت في سياق التبدّلات العميقة التي جرت بعد حرب الخليج الثانية، وتعبّر هذه الازدواجية عن مسعى القيادة الحركية إلى وعي إفرازات الحرب، والحاجة إلى الإنغماس في الواقع، وما يفرضه من خطاب متوازن/ مزدوج يسمح بالإنسجام مع الآخر، ويكون مورد قبوله، وإن تطلّب ذلك إيهام الآخر بحقيقة المتبنى السياسي.

وفي حقيقة الأمر، أن ازدواجية الخطاب السياسي، أحد تمظهرات الحزبية، فالحزب بما هو مجتمع مضاد، ينشئ طيفاً من المسالك المزدوجة والتي تنعكس أيضاً على التنشئة الحزبية، وهي في صميمها تنشئة مزدوجة، تفضي إلى خلق إثنينية في الشخصية (خاصة/ سريّة وعامة/ علنيّة)، والثقافة (حزبيّة/ خاصة وجماهيريّة/ عامة) والموقف (حزبي/ خاص وإعلامي/ عام)، وربما أفادت الحركة من مبدأ التقيّة في التراث الشيعي في تعزيز هذه الإثنينة/ الإزدواجية، وهي على كل حال لا تختلف من حيث مقاصدها عن التكتيكات المعمول بها في الحقل السياسي الراهن.

مركزة المرجعية النجفية

ثبت منذ منتصف القرن الثامن عشر الميلادي، أن القيادة الدينية في بعديها الفقهي والإجتماعي وتالياً السياسي، كما تطورت وسط علماء الشيعة في إيران والعراق، تجسّدت في الأكثر إضطلاعاً بمعرفة أحكام الشريعة والعلوم ذات العلاقة. وتتحصّل هذه الملكة عادة من خلال فترة طويلة من الدراسة والتدريس والمحاضرات المتخصصة في أحد المراكز العلمية الشيعية، وبصورة محددة النجف الأشرف وقم. وهذه العملية، بما

يكتنفها من إجراءات شديدة التعقيدة، تتوج عادة بمنصب (مرجع التقليد) وهو منصب غالباً ما يكون من نصيب الذين اكتسبوا خبرة طويلة في دراسة العلوم الشرعية، تفصح عنها (رسالة عملية) متداولة تشتمل على مجمل فتاويهم في موضوعات الفقه.

عملياً، أضحت المرجعية الشيعية كمفهوم فقهي ومؤسسة دينية وسلطة سياسية/إجتماعية كياناً روحياً واجتماعياً يشدّ إليه الأفراد، أو ما تعارف على تصنيفهم فقهياً بـ (المقلّدين) داخل دائرة تأثير روحي متصل، وقائمة التزامات ذات طبيعة دينية/إجتماعية/اقتصادية.

يتمثّل الإنعكاس الإجتماعي والسياسي للمرجعية في الحضور الكثيف للمرجع الشيعي داخل حياة الفرد والجماعة عبر شبكة الوكلاء، الذين يعدّون قنوات إتصال دائمة بين المرجع ومقلديه. فالمرجع بات يمثّل، في وعي أتباعه، معنى دينياً متعالياً ونمطاً من العلاقة الروحية التي تحكم رؤيته للذات والآخر وتمتد تالياً إلى كلية العلائق العائلية والإجتماعية. فالمرجعية الشيعية، بتمظهراتها الإجتماعية، ساهمت في تخليق شكل سلطوي إكليروسي. فلم يكن، والحال هذه، مجهود الفقيه طيلة العقود الماضية سوى سعي حثيث نحو توفير مبررات دينية واجتماعية لتمديد هذه السلطة واختراقها للمجال الحيوي للفرد والمجتمع معاً[٢٠٩].

بالنسبة للمرجعيات الشيعية في النجف الأشرف، فإنها وعت دوراً تقليدياً سلبياً يمكن لها أن تضطلع به في حلبة السياسة. وبحسب المرجع الديني السيد محمد سعيد الحكيم، بقيت المرجعية النجفية (في دور الرقيب، متمسّكة بمبادئها وكيانها، محاولة تعديل مسيرة الدولة ما وجدت لذلك سبيلاً، فإذا لم تستجب لها أنكرت عليها، ورفضت مواقفها، ووقفت منها كما تقف من الدول الأخرى..) ويرجع الحكيم ذلك إلى كون نظام المرجعية غير منضبط ولا يمكن السيطرة عليه أو تسييره في فلك الدولة،

تأسيساً على مقولة مشهورة للمرجع الديني البارز السيد ابو الحسن الاصفهاني (النظام في اللانظام)، أي أن نجاح المرجعية يكمن في عدم إمتثالها لإضبارة قوانين ولوائح صارمة كالمتّبعة في المدارس والجامعات النظامية، أو حتى في النظام البابوي في الفاتيكان[٢١٠].

تموقعت المرجعية النجفية في خط تقليدي مدرسي ينزع، إلى حد كبير، نحو الإنكفاء عن الإنشغالات السياسية التي شهدتها النجف منذ حركة الدستور، التي قادها المرجع الديني الآخوند السيد كاظم الخراساني من النجف الاشرف في الفترة ما بين ١٩٠٦ ـ ١٩١١، وانقسام المجتمع الديني الشيعي في النجف إلى فريقين: فريق مؤيد للدستور وآخر مناهض له، أو ما عرف في الأدبيات النجفية في تلك الحقبة بـ: المشروطة والمستبدة، حيث خسرت النجف على أثرها مكانتها كمركز توجيهي وقيادي للمجتمع الشيعي، بفعل الإنهاك الشديد الذي أصابها بفعل التجاذبات العنيفة التي خلقتها الحركة الدستورية، وأخيراً رحيل السيد محمد كاظم اليزدي (ت١٣٣٧هـ/ ١٩١٨) ما أدى إلى انتقال مركز الجاذبية من النجف إلى كربلاء مع اندلاع ثورة العشرين ١٩٢٠ تحت قيادة الشيخ محمد تقي الشيرازي، الذي أصدر فتوى بحرمة تولّي غير المسلم للإمارة والسلطنة على المسلمين[٢١١].

ومع استتباب المعادلة السياسية في العراق بعد ثورة العشرين، وضمور الوهج الإحتجاجي في المراكز الدينية الشيعية عموماً في النجف وكربلاء وقم، وغياب أقطاب مرجعية كاريزمية، بدأت النجف باستعادة موقعها كمركز علمي وروحي في المجتمع الشيعي العربي بدرجة أساسية. ومنذاك، اشتغلت النجف على تشكيل صورة المرجعية، بترسيخ خصائص الإعتدال، وحفظ النظام، وصون المصالح العمومية اقتفاءً لسيرة الفقهاء الماضين.

وقدّر لمرجعية النجف النجاح في إعادة إحياء الأطروحة التقليدية لولاية

الفقيه الجزئية، حتى أضحت معلماً نجفياً بامتياز، إذ أحيا تلامذة المرجع النجفي السيد اليزدي نظرية الأنصاري في الولاية الجزئية للفقيه، بحصر وظيفة الفقيه في الأمور الحسبية مثل رعاية القصّر، وأموال الأيتام، وإدارة الاوقاف، وجباية الخمس بالنيابة عن الإمام والتي أتى الشيخ مرتضى الانصاري على ذكرها في كتابه (المكاسب).

إعتنق المتناسلون من مدرسة اليزدي النجفية النظرية ذاتها، ومع وصول السيد محسن الحكيم (ت ١٩٧٠) إلى سدّة المرجعية في النجف، بعد غياب مرجعيات شيعية إرتبطت بحوادث كبرى في العراق، مثل السيد أبو الحسن الاصفهاني (ت ١٩٤٥) والشيخ محمد حسين كاشف الغطاء (ت ١٩٥٣)، يكون خط الولاية الجزئية للفقيه قد أحكم بنيانه وفرض نفسه كمركز إستقطاب للساحة الشيعية، العربية بصورة محددة، إذ جنح إلى الإشتغال على الوعظ الديني، وجباية الحقوق الشرعية (الخمس، والصدقات، والتبرعات، والهبات) وتدريس العلوم الشرعية. ونتيجة ذلك، شجّعت المرجعية النجفية الثقافة التقليدية بل عكفت على تعميمها، تلك الثقافة التي تحدد للعامة (أو المقلّدين بالمعنى الفقهي) سبل تطبيق الأحكام الشرعية في مجالي العبادات والمعاملات.

وبالرغم مما حظي به السيد محسن الحكيم من إجماع شيعي، مع وجود مرجعيات أخرى مثل الشيخ مرتضى آل ياسين، ما يؤهّله للعب دور قيادي ناشط في بعديه الديني والسياسي، إلا أنه بقي متمسّكاً بولاية الفقيه الجزئية، نافياً بعدها السلطاني[٢١٢]. فقد اكتفى الحكيم بتوجيه النصح والإرشاد إلى الجهات الحكومية بشأن بعض السياسات التي تندرج في إطار مخالفة الشريعة، وقد تعرّض بسبب ذلك إلى تعدّيات من قبل السلطة المركزية، منها إبعاده إلى الكوفة، وتفتيش داره، واعتقال بعض أتباعه، وتعديل نظام العتبات المقدّسة، والإجراءات الطائفية التي فرضتها الحكومة

العراقية، بحسب بيان صادر عن (جماعة علماء بغداد والكاظمية)[٢١٣]. وقبل عام من وفاته، إنتقل الحكيم إلى بغداد لإبداء إعتراضه على ممارسات الحكومة المركزية ضد الشعب العراقي، وإعطاء إنطباع للحكومة بأنه يحظى بدعم واسع بين الشعب، وساهم وكلاء الحكيم وقادة حزب الدعوة بتعزيز هذا الإنطباع عبر حث الناس من مختلف مناطق العراق على زيارته في محل إقامته في الكاظمية في عملية استعراض للقوة الشعبية التي يتمتع بها الحكيم، وتقدّم حينذاك بقائمة مطالب للحكومة حول المعتقلين السياسيين[٢١٤].

لم يغيّر رحيل السيد الحكيم العام ١٩٧٠ من موقف المرجعية النجفية التي انتقلت، بعد خسارة السيد محمود الشهرودي الرهان في المرجعية بفعل ضعف خبرته في التدريس والعلاقات داخل الدوائر الحوزوية، إلى السيد أبي القاسم الخوئي (١٨٩٩ ـ ١٩٩٣)، بالرغم من بزوغ إطروحة ولاية الفقيه المطلقة في إيران على يد قائد ثورتها الإمام الخميني، التي نهبت قسطاً وافراً من الإهتمام الحوزوي والجاذبية الشعبية في المسكونيات الشيعية.

وقد أبدى السيد الخوئي معارضة شديدة لأطروحة ولاية الفقيه المطلقة، التي بدأت تروج في الأوساط العلمية الحوزوية في قم، وردّ في كتابه (التنقيح في شرح العروة الوثقى) الروايات الواردة حول الفقهاء بوصفهم (رواة الحديث) و(حجتي عليكم) وأن (الأحكام بيد العلماء بالله الأمناء على حلاله وحرامه)، و(اللهم أرحم خلفائي)، وغيرها وقال: (إن الأخبار المستدل بها على الولاية المطلقة قاصرة السند والدلالة..نعم يستفاد من الأخبار المعتبرة أن للفقيه ولاية في موردين وهما: الفتوى والقضاء. أما ولايته في سائر الموارد فلم يدلنا عليها رواية تامة الدلالة والسند)، ورد قول القائلين بولاية الفقيه المطلقة بما نصه:

(إن الولاية المطلقة للفقهاء في عصر الغيبة إنما يستدل من عموم التنزيل وإطلاقه، حيث لا كلام من أحد في أن الشارع قد جعل الفقيه الجامع للشرائط قاضياً وحاكماً وإنما ثبّتوا للفقيه ولاية التصدي..ولنصب القيّم والولي على القُصّر والمتولي على الأوقاف التي لا متولي لها والحكم بالهلال وغيرها)[٢١٥].

وشأن معظم العلماء المحافظين، فإن الخوئي حصر مسؤولياته بصورة محددة في التعليم الديني، وهو ما أثار حفيظة الناشطين السياسيين الشيعة في النجف. وبحسب شخصية قيادية في حزب الدعوة (لقد عبّرنا بصورة صريحة عن تعارضنا مع أعمال المرجعية، والقائمة غالباً على العفوية.. وحقيقة الأمر، أن نكوص المرجعية وسلبيتها ساهمت في إستباحة السلطة من قبل حزب البعث)[٢١٦].

وقد أجرى تلامذة السيد الخوئي مثل السيد عبد الأعلى السبزواري (ت ١٩٩٣) الذي خلفه في المرجعية لمدة قصيرة، والسيد علي السيستاني (ولد ١٩٢٤م) المرجع الشيعي الأبرز في العراق حالياً، تعديلاً طفيفاً على أطروحة ولاية الفقيه الجزئية، باستعارة بعض عناصر أطروحة السيد الخميني في ولاية الفقيه المطلقة. فقد صنّف السبزواري بحثاً حول ولاية الفقيه، وفرّق بين نوعين من الفقهاء: الفقيه الجامع للشرائط، والفقيه المبسوط اليد، وهذا من نوع المفارقات العقلية غير المسبوقة في البحث الفقهي الشيعي. يذكر السبزواي أن (للمجتهد الجامع للشرائط مناصب مختلفة: الفتوى، القضاء، والزعامة العامة). وقال:(لاريب في نفوذ الحاكم المجتهد المطلق) في مقابل المجتهد المتجزّىء وصحة تقليده وتصدّيه للأمور الحسبية، إضافة إلى تولّيه (الرياسة الدينية المساوقة غالباً لمرجعية الفتوى)[٢١٧]. وفي مقام تقرير ولاية الفقيه المبسوط اليد،'يقول ما نصه: (فالمتشرّعة يرون للفقيه المبسوط اليد من الولاية ما لا يرونه لغيره،

فكل ما زيد في بسط اليد تزداد سعة الولاية، ومقتضى فطرة الأنام أن الفقيه الجامع للشرائط بمنزلة الإمام عليه السلام، إلا ما اختص المعصوم به وذلك يقتضى الولاية إلا ما خرج بالدليل كما يقتصى إطلاق قوله عليه السلام: (فإنهم حجتي عليكم). ولكنه يستدرك على ولاية الفقيه المطلقة بالقول أن (الجزم بإطلاق الولاية..مشكل)(٢١٨).

حضور السوابق الفقهية في العقل الحوزوي النجفي بدا واضحاً في مقاربة السيد السيستاني لمسألة ولاية الفقيه، في احتجاجه على استدلال السيد الخميني بالحديث النبوي (لا ضرر ولا ضرار) على الولاية السلطانية للفقيه، بدعوى أن دلالة النهي الوارد في الحديث هي (نهي سلطاني)، وهذا يعني، في أحد جوانبه، أن من وظائف النبي (الرئاسة العامة بين العباد لكونه ولياً على الأمة من قبل الله تعالى، وبهذا الشأن يكون له ﷺ حق الأمر والنهي مستقلاً لتنفيذه جيش أسامة ونحوه. ويكون حكمه في ذلك حكماً سلطانياً تجب طاعته بما أنه والٍ ورئيس كما تجب طاعة أحكام الله تعالى)(٢١٩).

يلتزم السيستاني موقفاً وسطاً إزاء إطروحتي الولاية الجزئية والولاية المطلقة للفقيه، ويرى بأن صلاحيات الحاكم الشرعي/ الفقيه تقتصر على حفظ المصالح العامة، فلم يراها بالسعة التي عبّرت عنها أطروحة السيد الخميني ولا بالضيّق الذي يراه السيد الخوئي. وقد أجاب السيستاني عن سؤال حول رأيه في سعة ولاية الفقيه: أهي مطلقة أم مقيَّدة؟ فأجاب مانصه: (تثبت الولاية في الأمور العامة التي يتوقف عليها حفظ النظام الإجتماعي للفقيه العادل المتصدي لإدارة المور العامة المقبول عند عامة الناس)(٢٢٠).

الخط الصدري.. المرجعية المؤسسيّة

كان الإعلان عن مرجعية السيد محمد باقر الصدر (١٩٣٥ ـ ١٩٨٠) العام ١٩٧٧ يشي بتهديد ضمني لمرجعية النجف التقليدية الممثلة في السيد الخوئي[٢٢١]. وكان الصدر، حينذاك، مرشّحاً لتولي قيادة العالم الشيعي بفعل النشاطات الفكرية والسياسية والاجتماعية التي قام بها لتحقيق فكرته الطموحة في (المرجعية الصالحة)[٢٢٢].

إن إنسداد أفق المرجعية التقليدية، كما يبدو، شجّع الصدر للإعلان عن مرجعيته، رغم الانتقادات الواسعة من قبل الدوائر الدينية الشيعية، ما دفعه للحيولة دون وقوع إحتكاكات مباشرة مع السيد الخوئي. وقد كرّس الصدر جهده (لدراساته وبحثه، والكتابة حول الفقه والأصول، والتدريس والإبقاء على وحدة الحوزة)[٢٢٣]. ولكن التزامه بالتراتبية الدينية في حوزة النجف، لم يحل دون إرساء مرجعيته، عبر مشروع الإحياء الديني الذي يقوم على عقيدة أن (الإسلام دعوة إنسانية عالمية شاملة لجميع مظاهر الحياة الانسانية)[٢٢٤]. ورغم المشكلات التي أثارها نشر الصدر لرسالته العملية بعنوان (الفتاوى الواضحة) سنة ١٩٧٧[٢٢٥]، نجح في جذب شريحة واسعة من المقلّدين العرب الشيعة في العراق[٢٢٦]. وفي مرحلة لاحقة، عقد الصدر العزم على مناصرة أطروحة ولاية الفقيه، محثوثاً بالثورة الإيرانية، فكان ينزع إلى تكييف إنشغالاته الفكرية وكتاباته مع الأفكار الجديدة التي بشّرت بها الثورة في ايران، وقام بتصنيف سلسلة كتيبات للتنظير والدفاع عن ولاية الفقيه نشرت تحت عنوان (الإسلام يقود الحياة)، وضع فيها رؤيته في الصياغة الدستورية للحكومة الاسلامية ونظامها الإقتصادي، استناداً إلى معالجات سابقة ذكرها في كتابه (اقتصادنا)، كما أبدى في الوقت نفسه استعداداً للإنخراط في العمل

السياسيّ، في تعبير عن حماسة عالية للمنجز الثوري الايراني بقيادة الإمام الخميني.

وقد قرر الشهيد الصدر خوض غمار تجربة سياسية جديدة في وقت بلغ فيه رتبة الإجتهاد، تزامنت مع اشتداد قبضة حزب البعث على السلطة التي فرضت قيوداً صارمة على النشاطات الدينية، وقام بإغلاق مدارس الإمامين الكاظم والجواد، وكلية أصول الدين، ومصادرة أموال وأراضي جامعة الكوفة، ومنع المواكب وحملات التهجير لطلاب المدارس الدينية من غير العراقيين وفرض قانون الخدمة الإلزامية في الجيش.

وتصاعدت حملات النظام البعثي على الحوزات الشيعية في النجف وكربلاء، وتواصلت عمليات تهجير العلماء والطلبة الإيرانيين والأفغان والباكستانيين، وتمّت مطاردة العناصر التابعة لحزب الدعوة الاسلامية واعتقال عشرات منهم العام ١٩٧٢ وصدرت بحقهم أحكام بالسجن بين سنة وخمس سنوات. وكان إعدام خمسة من قادة حزب الدعوة العام ١٩٧٤ من قبل محكمة الثورة بمثابة شرارة تحرّك السيد الصدر الذي بدأ يخرج عن صمته حيث شجب قرار الإعدام مما ادى إلى اعتقاله والتحقيق معه ولكن أطلق سراحه بعد فترة وجيزة.

تحرّك الصدر يندرج في سياق تحوّله في بعديه الفكري والفقهي، فعلى الضد من قناعته السابقة بخصوص الأساس الشرعي للحزب الديني، فإن إطروحة الصدر في المرجعية الصالحة تذكر خمسة أدوار للمرجعية. وفيما يتّصل بالنشاطات السياسية، فإن الفقيه، حسب الصدر، يتمتع بقيمومة على النشاطات الإسلامية بما تشمل السياسية منها، إضافة إلى ولايته على المسلمين العاملين في أرجاء العالم الإسلامي(٢٢٧).

وفق هذا المنظور، مثّلت محاولة الصدر لجهة تطوير رؤية حول العدالة الإجتماعية بفكرة المرجعية الصالحة، معالجة موازية لولاية الفقيه بتأسيس

دور الفقيه في المجال التشريعي. الفقيه، من وجهة نظر الصدر، منصب إلهي على أساس خصائص ومميزات محددة[٢٢٨]، وبها يكون مخوّلاً بسلطة إلهية لصوغ الإطارات الشرعية لجهة تأهيل الأفراد والجماعات لمرحلة يكونون فيها قادرين على التمتع بحكومة ذاتية، أي بحكم أنفسهم بأنفسهم[٢٢٩].

نشير إلى أن عودة الصدر من الحزب إلى الحوزة، بعد استقالته من حزب الدعوة ١٩٦٣، كانت بمثابة إعادة الإندماج في المجتمع الديني الشيعي في مسعى لإعادة تأهيل دوره ومكانته العلمية والمرجعية، فقرر قطع خط سيره السياسي والفكري التنويري إلى أمد مفتوح، والإنخراط في مشروع إصلاح مناهج التعليم الديني، من خلال ثلاثة مشاريع رئيسية:

١ ـ مشروع الدورة، بتقديم دروس تأهيلية لطالب الحوزة للحصول على وعي ديني وحياتي متوافق مع حاجات المرحلة، ويقوم مشروع الدورة على مناهج إسلامية وعلمية حديثة.

٢ ـ مشروع إصلاح المناهج، يكون أبرز معالمه تطوير منهج علم الأصول الذي ظل يعتمد على كتاب (الكفاية) للآخوند الخراساني، بأسلوبه القديم والمعقّد، وقام الصدر بكتابة منهج جديد في الأصول والفقه، وساهم في تأسيس كلية أصول الدين في بغداد عام ١٩٦٤، وشارك في إعداد المنهج الدراسي من خلال تأليف ثلاثة كتب: علوم القرآن الكريم، أصول الفقه، والإقتصاد الاسلامي.

٣ ـ مشروع التوجيه الفكري المباشر (المحاضرات)، وكان يهدف إلى تقديم نماذج عملية لطلبة الحوزة من أجل الإقتداء بها، وكانت محاضراته في (المحنة) و(السنن التاريخية في القرآن) وأخرى حول أهل البيت توظّف لهذا الغرض[٢٣٠].

وكان الصدر في بداية السبعينيات قد أعدَّ مشروع المرجعية الصالحة انطلاقاً من فكرة (المرجعية الموضوعية) القائمة على منظومة مؤسّسيّة

متكاملة في مقابل (المرجعيّة الذاتيّة) المستندة على مجهود فردي مسنودٍ من حاشية أو بطانة تمارس مهام عاضدة. وتهدف (المرجعية الصالحة) إلى تبني (الأهداف الحقيقية التي يجب أن تسير عليها المرجعية في سبيل تحقيقها لخدمة الإسلام وامتلاكها صورة واضحة محددة لهذه الأهداف، فهي مرجعية هادفة بوضوح ووعي تتصرف دائماً على أساس تلك الأهداف بدلاً من أن تمارس عشوائية وبروح تجزيئية وبدافع من ضغط الحاجات الجزئية المتجددة) وكان الهدف من هذه الأطروحة إنقاذ مرجعية النجف من حالتها الذاتية في الممارسة، وتحويلها إلى مؤسسة لا تتأثر بموت مرجع أو غيابه، وإنما تكون خاضعة لعمل مؤسسي[٢٣١].

قرار الصدر بطرح مرجعيته يندرج في مسعى جاد لتجسيد الفكرة الطموحة التي حملها عن المرجعية الموضوعية وفي الوقت ذاته توفير مصدر حماية له في مقابل بطش السلطة، إلا أن كلا الهدفين واجها أفقاً مسدوداً، فقد تمسّكت الحوزة النجفيّة بنزعتها التقليديّة، وكسرت السلطة حاجزاً دينيّاً واجتماعيّاً باعتقال الصدر وإعدامه هو وإخته الروائية آمنة الصدر (بنت الهدى) العام ١٩٨٠[٢٣٢].

لا شك أن ظل المرجعية النجفية إنحسر بوتيرة متسارعة بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران. ثم جاء اندلاع الحرب العراقية الايرانية في أيلول (سبتمبر) ١٩٨٠ ليعزل المرجعية النجفية عن محيطها العربي بصورة شبه تامة، حيث فرضت الحرب تحدّيات أمنيّة بالغة الخطورة على مصادر التمويل، وطلبة العلم، والتواصل بين المرجعية النجفية وأتباعها خارج العراق، فيما بدأت المرجعيات القمّية تستقطب الفائض الهائل من المصادر الماليّة والبشريّة في المحيط العربي. وبكلمة، إنتقل مركز الجاذبية الشيعية من النجف إلى قم، وقدّر للأخيرة إستقطاب الزخم المرجعي حتى سقوط بغداد في التاسع من أبريل ٢٠٠٣م.

الصدر الثاني.. المرجعية الشعبية

فرض الحصار الإقتصادي والسياسي الذي عاشه العراق بعد حرب الخليج الثانية العام ١٩٩١، ظروفاً أمنية ومعيشية بالغة الخطورة، ما أملى قيام المرجعية النجفية بمبادرة ما للإضطلاع بدور إجتماعي يخفف من وطأة الظروف المعيشية القاسية التي طالت قطاعاً كبيراً من الشعب العراقي، سيما بعد إجهاض إنتفاضة العام ١٩٩١ التي ذهب ضحيتها عشرات الآلاف بعد أن استعاد النظام العراقي السابق سيطرته على المحافظات الجنوبية.

في ظروف شديدة التعقيد كهذه، تبرعمت مرجعية السيد محمد محمد صادق الصدر، تلميذ السيد باقر الصدر (الصدر الأول)، والذي طوى على نحو عاجل رحلة اكتشاف الذات بعد رحيل السيد الخوئي. ولم يكن الصدر الثاني، حينذاك، رقماً صعباً في المعادلة المرجعية النجفية، بالرغم من تصنيفه عدة مؤلفات ذات طابع عقدي مثل (تاريخ الغيبة الصغرى)، (تاريخ الغيبة الكبرى)، و(تاريخ ما بعد الظهور)، و(اليوم الموعود بين الفكر المادي والديني)، وتأتي بعضها في سياق الكتابات الفكرية التي شاعت في العراق في عقدي الستينيات والسبعينيات كرد فعل على المد الشيوعي. رحيل السيد الخوئي شجّع الصدر الثاني على الدخول إلى حلبة المنافسة المرجعية مقابل السبزواري والسيستاني، فاختار المدخل الشعبي، وهو مدخل أوصدته المرجعية النجفية التقليدية بملء اختيارها، وربما كان المانع اللغوي يحول دون تطوير علاقة تفاعلية بين المرجعية والمجتمع.

وثّق الصدر الثاني، المتحدّر من بيت عربي وعلمي معروف، صلاته بأستاذه المرجع الشهيد الصدر، وتعرّض للإعتقال مرات عدّة، أولها كانت في العام ١٩٧٢، حيث قام النظام باعتقاله ضمن حملة إعتقالات شملت أستاذه السيد الصدر، ورئيس المجلس الأعلى للثورة الاسلامية في العراق السابق السيد محمد باقر الحكيم (أغتيل سنة ٢٠٠٣)، والمرة الثانية العام

١٩٧٤، والمرة الثالثة العام ١٩٩٨، وآخرها كان العام ١٩٩٩، تعرّض خلالها للتهديد بالقتل. وكان رئيس الوزراء في حكومة البعث محمد حمزة الزبيدي طرح على الصدر الثاني مشروع المرجعية العربية في مقابل مرجعية النجف القائمة على قاعدة قومية، وتعهّد بدعمه، وهو ذات العرض الذي تقدّم به النظام للسيد الصدر الأول قبل إعدامه، ولكن الأخير اعتبره محاولة إحتواء من قبل السلطة ورفض العرض بصورة قاطعة ما أدى إلى قتله.

ثمة مفارقة في شخصية الصدر الثاني جديرة بالإلتفات، فبين بساطته المعروفة ومشروعه السياسي الطموح ينبع سؤال عريض حول المحرّك الخفي لتلك الشخصية، بما أحدثته من تغييرات جوهرية عجزت عنها مرجعيات كبيرة. الجواب يكمن ربما في جوانب مغفولة في شخصيته، ولكن ثمة ملمحاً برز في سيرته لاحقاً وهو اقتفاء سيرة ملهمه الأكبر الصدر الأول في شجاعته وحماسته، فكان يطمح إلى إحداث هزّة عنيفة في المجتمع الشيعي العراقي إنطلاقاً من مركزه الديني النجفي.

في ضوء ما سبق، يمكن القول بأن الصدر الثاني جسّد بقدر أكبر من الوضوح مفهوم المرجعية الشعبية، وقد كان الصدر الأول يطمح إلى أن تأخذ أطروحته في (المرجعية الرشيدة) بعدها الجماهيري، وبها يضمن رسوخها في الوعي العام، في مسعى لاستيعاب قطاع واسع من المجتمع داخل الفلك المرجعي الشيعي.

لا ريب، أن صلاة الجمعة كانت مناسبة دينية وشعبية تم تثميرها في صنع قيادة مرجعية الصدر الثاني، الذي وجد في الحشد الشعبي تعويضاً عن تهميشه في التراتبية الحوزوية النجفية، إذ لم يكن ضمن قائمة المرشّحين للمرجعية العليا، كونه غير منسجم مع تقاليد الحوزة ومعاييرها العلمية. وهنا يبدو مؤشر التحوّل في حركة الصدر الثاني: فبالرغم من خلو رسالته العملية الموسومة بـ (الصراط القويم) من حكم صلاة الجمعة، فإن

قراره بالتصدي للقيادة الجماهيرية أملى القول بوجوبها العيني، وعدّها من امتيازات قائد الأمة، وكانت تلك فرصة نادرة من أجل إسباغ مشروعية شعبية على مرجعيته الدينية، التي كانت تتغذي على إمكانيات التعبئة والتواصل المباشر، الثقافي والاجتماعي والروحي[٢٣٣]. وقد أكّد ذلك التواصل عبر استيعاب الجمهور في دورة تعبوية لترسيخ مفهوم الطاعة للقيادة من خلال إطلاق الشعارات الجماعية ذات المضامين الإحتجاجية مثل: (نعم..نعم للإسلام) و(نعم.. نعم للمذهب)، و(نعم.. نعم للجمعة)[٢٣٤]. وما لبث أن أضفى الصدر الثاني مسحة سياسية على صلاة الجمعة حيث كان يطلب من الجمهور ترديد شعارات ذات مضمون إحتجاجي مثل (نعم.. نعم للحوزة) وأخرى مناوئة للولايات المتحدة واسرائيل، وتطوّر لاحقا ليطالب بإطلاق سراح المعتقلين من طلبة الحوزة ووكلائه وغيرهم، وكان يطلب من المصلّين ترديد شعار (نريد فوراً، يا الله)[٢٣٥].

المصاهرة بين مرجعية الصدر الثاني ومشروعه الإصلاحي الإجتماعي والسياسي يمكن تكثيفها في كونها جاءت كتعبير عن الحرمان الشيعي طويل المدى، في حركة ضمّت الطبقات الفقيرة التي أنتجتها سياسات التمييز الطائفي في الدولة العراقية. وكانت هذه الطبقات تبحث عن قناة للتعبير عن حرمانها وهامشيتها فوجدت في مرجعية السيد محمد صادق الصدر رمزاً دينياً وشعبياً يقود نضال المحرومين، الذين دفعت بهم أمواج التمييز للبوح، بصورة راديكالية، عن مختمرات نفسية واجتماعية مكبوتة. وفي واقع الأمر، أن حركة الصدر الثاني بثقلها الشعبي مثّلت أحد صور عقم الدولة العراقية، التي أخفقت في إدماج فئات إجتماعية واسعة في برامج التنمية الإجتماعية والإقتصادية والسياسية.

في مقابل السلطة السياسية، إلتزم الصدر الثاني، في المرحلة الأولى، موقفاً توافقياً يهدف، كما يبدو، إلى الحد من ارتدادات التدهور الأمني بعد

فشل الإنتفاضة في الجنوب العام ١٩٩١، ومهّد ذلك إلى إرساء نوع من العلاقة المتوازنة بينه وبين الحكومة المركزية في بغداد، فوجدت الأخيرة فيه فرصة لإعادة ترميم أسس السلطة وإضفاء مشروعية عليها، ما جعلها تغض الطرف، نسبياً، عن نشاطاته الدينية والإجتماعية، في مقابل دعمه للسلطة ورموزها سيما بعد إطلاق الحملة الإيمانية التي سمحت للصدر الثاني بتثميرها في تعميم مرجعيته ومشروعه الإصلاحي. وبالرغم مما أثار ذلك حفيظة بعض المقرّبين من المرجعيات النجفية وكثير من قيادات المعارضة العراقية في الخارج، وتعزز ذلك بفعل الإشادات المتكررة لمرجعيته في وسائل الإعلام الرسمية، والتسهيلات التي حظي بها نشاطه الديني والإجتماعي، ما اعتبر تدبيراً مفتعلاً يراد منه إحداث إنقسام داخل المجتمع الديني النجفي، إلا أن الصدر الثاني بدأ يميل لاحقاً إلى نقد السلطة، وبدأت صلاة الجمعة تكتسب أبعاداً سياسية هامة، وربما ساهمت الإنتقادات الحادة من قيادات المعارضة ورجال الدين العراقيين في الخارج إلى تصعيد لهجته الاحتجاجية ضد السلطة. وقد يكون الصدر الثاني قد تنبّه إلى نوايا السلطة باحتوائه، ما دفعه لأن يتبنى مواقف متشددة إزاء النظام، الذي بدأ يتحسس خطورة تصاعد نشاطه الديني والشعبي. ويمكن هنا إقحام عنصر آخر في المشهد الصدري، إذ سلك الصدر الثاني في السنوات الأخيرة من حياته خطاً توافقياً مع المرجعية النجفية التقليدية، بعد حملة انتقادات متبادلة، على خلفية وصفه للحوزة النجفية بـ (الحوزة الصامتة) واتهامها المرجعية بالتقاعس عن الاضطلاع بدور إجتماعي فاعل. نشير هنا إلى أن هذه الحملة بدأت بعد أن ترسّخت مرجعية الصدر الثاني في الوسط الشيعي النجفي تحديداً، حيث بدأ يطرح نفسه بوصفه قائداً للأمة، بما ينزع عن المرجعيات النجفية رداءً كانوا يرتدونه لعقود طويلة بحكم التراتبية المتوارثة في النظام الحوزوي النجفي. وعلى أية حال، بدا في السنوات

الأخيرة من حياة الصدر الثاني أن حملة الانتقادات المتبادلة قد استنزفت اغراضها، وبات من الضروري عقد مصالحة مع النجف، وتقدّم باعتذار علني لآل الحكيم وأعاد المدارس الدينية الشيعية إلى أصحابها، وهو ما قدّره مراجع النجف حق قدره، بل بدأ يصرّح بموقف نقدي ضد السلطة، وكان يوصي زائريه بعدم التقاضي لدى المحاكم الرسمية كتعبير عن نزع مشروعية الدولة، وقد طلب منه محمد حمزة الزبيدي، رئيس الوزراء الأسبق في حكومة البعث في الفترة ما بين ١٩٩١ ـ ١٩٩٣، بالكف عن الصلاة في مسجد الكوفة، ولكنه رفض ذلك بشدّة وواصل تحرّكه، فقامت الأجهزة الأمنية باعتقال ٤٠ من وكلائه في الجنوب، في ظل تصاعد نشاطه الديني والثقافي والشعبي في مدن الجنوب ومدينة الثورة (مدينة الصدر حالياً) ببغداد، وكان ذلك سبباً دفع النظام إلى تصفيته جسدياً العام ١٩٩٩.

السيستاني.. إعادة المركزة

تواصلت خسارة النجف حتى سقوط نظام صدام حسين في التاسع من نيسان (أبريل) ٢٠٠٣، وبدا ذلك واضحاً من المنسوب الثقافي والفقهي المنخفض للغاية طيلة أكثر من عقدين. فالعزلة التي عاشتها النجف منذ الحرب العراقية الإيرانية وحتى سقوط بغداد، حرمتها من التفاعل مع محيطها الجغرافي الكبير والصغير، فلم تستطع اللحاق بالتطور الهائل الذي شهدته قم في مجال العلوم الفقهية والفلسفية.

وبرغم استعادة المرجعية النجفية التقليدية سلطتها المتصدّعة، منذ نجاح الصدر الثاني في تشكيل مرجعية موازية نجحت في استقطاب الشارع الشيعي العراقي، الا أنها لم تحدث نقلة ثقافية نوعية في الشارع الشيعي العراقي. وكان رحيل الصدر الثاني ثم سقوط النظام العراقي قد ساهما في إعادة الإعتبار للمرجعية النجفية التقليدية بوصفها تجسيداً شرعياً للتراتبية

التاريخية في النظام الديني والفقهي الشيعي، بانتظار تغييرات جوهرية مازالت رهينة ظروف شديدة التقلّب يشهدها العراق في الوقت الراهن.

فيما يتصل بصعود مرجعية السيستاني، يلزم التشديد على أن هذه المرجعية، في تمظهرها الراهن، ليست ظاهرة سياسية أو أيديولوجية بقدر ماهي إفراز لواقع تاريخي. بكلمات أخرى، أن السيستاني ليس وحده الصانع للظاهرة السيستانية، فهناك عوامل أخرى ضالعة في صنعها منها:

ـ النظام التراتبي الديني الشيعي المنتج تاريخياً والذي بناه الفقيه الشيعي بمجهود ذاتي على مدى عشرة قرون (أي بعد الغيبة الكبرى).

ـ الشارع الشيعي العراقي الذي كان بحاجة إلى قيادة توحيدية قادرة على إحداث إختراق وتجاوز للخطوط الأيديولوجية والسياسية في الداخل الشيعي العراقي.

ـ القوى السياسية الشيعية التي مافتأت تستعين بالسيستاني لأغراض سياسة وانتخابية.

في سياق إعادة بناء الرمزية التاريخية لمرجعية النجف، بدأت الأخيرة، منذ سقوط بغداد في التاسع من أبريل ٢٠٠٣، تستقطب زخماً سياسياً فريداً، وبرزت مرجعية السيستاني كرمزية دينية للدولة الناشئة، التي حظيت بتعضيد غير مسبوق من المرجعية النجفية.

مطالعة في فتاوى السيد السيستاني الصادرة بعد إطاحة النظام السابق تنبىء عن تصميم كبير لترسيخ مشروعية الدولة الجديدة وتأمين أسس استقرارها. ففي سؤال قدّمه مواطن عراقي للسيد السيستاني حول شرعية وضع اليد على أرض تابعة للدولة، فكان الجواب بعدم جواز إحياء الأرض إلا بإذن الجهات المسؤولية ذات الصلاحية. وعن حكم استخدام القرطاسية، والحاسوب، والإنترنت في المكتب الوظيفي العام لبعض الأغراض الشخصية، كان الجواب بالجواز المشروط بإذن السمؤول. وعن

حكم المقتنيات الخاصة بالدوائر الحكومية التي تمت مصادرتها بعد سقوط النظام، كان الجواب بوجوب إرجاعها إلى الدائرة المعنية مع الإمكان ولا يجوز الإستفادة منها، وأفتى بـ (عدم جواز التصرف في ممتلكات الدولة إلا بإذن الجهة المسؤولة عن ذلك بحسب القانون)، وكذلك أخذ أموال الدولة، أو شتلة زرع، أو وردة أو بذرة من دائرة حكومية، أو استخدام سيارات الدولة لأغراض شخصية، أو السكن في بناية تابعة للدولة، أو أخذ المناديل الورقية والقفازات من المستشفيات الحكومية، أو شراء سيارة تابعة للجيش العراقي السابق[٢٣٦].

ولابد أن يسجّل للسيستاني موقفه المتميّز من دوامة العنف الطائفي التي عصفت بالعراق بعد سقوط النظام، وهو موقف أثمر في ضبط الجماعات الشيعية لفترة طويلة نسبياً تمتد إلى ما بعد هجمات سامراء في فبراير ٢٠٠٦. وفي رسالة وجهها السيد مقتدى الصدر إلى السيد السيستاني حول التهديدات التي يتعرض لها شيعة العراق، سأل السيد مقتدى المرجع السيستاني عن السبل لدفع الضرر عن الشيعة، فأجاب السيستاني في ٢٧ سبتمبر ٢٠٠٥ بأن (الهدف الأساس من إطلاق هذه التهديدات وما سبقها من أعمال إجرامية إستهدفت عشرات الآلاف من الأبرياء في مختلف أنحاء العراق، هو ايقاع الفتنة بين أبناء شعبنا الكريم وإيقاد نار الحرب الأهلية للحيلولة دون استعادته لسيادته وأمنه واسترداد عافيته). وشدد على (ضرورة ضبط النفس مع مزيد من الحيطة والحذر والتعاون مع الأجهزة الأمنية العراقية المختصّة لاتخاذ ما يلزم من إجراءات الحماية ومنع تسلل المجرمين وأعوانهم إلى مدنهم ومناطق سكناهم)، في إشارة واضحة إلى رفض السيستاني اللجوء إلى خيار عسكري منفرد، والتأكيد على مرجعية الدولة وأجهزتها الأمنية[٢٣٧].

ويمكن قراءة موقف السيستاني فقهياً، من خلال تأييده لمشروع الدستور ومواده ولمشروع الدولة العراقية الحديثة، ولكن يجب الفصل بين

السيستاني الفقيه والسيستاني القائد والسياسي، حيث أن المستند الفقهي للموقف السياسي لدى السيستاني يبدو ضعيفاً ومواربأ. فليس للسيستاني نظرات محددة فضلاً عن رؤية متكاملة أو أيديولوجية سياسية متماسكة. فتجربة السيستاني في المضمار السياسي لا تنتمي إلى حركة الأفكار الشيعية في تسلسلها التاريخي، فهي تستعير عناصر متنوعة وربما متضادة حيناً ومتوافقة حيناً آخر (التشيع التقليدي، ولاية الفقيه، الفكر السياسي الحديث). فقد دعا السيستاني مقلّديه بالتصويت بـ (نعم) على مسوّدة دستور العراق التي جرى الإستفتاء عليها في ١٥ أكتوبر ٢٠٠٥، وحثّ مساعديه على نشر التأييد لمسودة الدستور بين أتباعه، بحسب وكالة رويترز. كما دعا في نهاية أغسطس ٢٠٠٥ العراقيين إلى تسجيل أسمائهم على اللوائح الإنتخابية تمهيداً للإستفتاء. وكان السيستاني ومراجع آخرون قد هدّدوا بعدم التوقيع على الدستور إذا تضمن بنوداً تخالف الشريعة الاسلامية(٢٣٨).

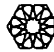
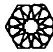
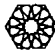
وقد نسج مراجع آخرون على منوال السيستاني في تأييد مسودة الدستور العراقي، إذ عقد المرجع الشيعي إسحاق الفياض مؤتمراً صحافياً في النجف دعا فيه للتصويت بـ (نعم) على الدستور، وأجاب في ٣١ أغسطس ٢٠٠٥، عن سؤال حول المشاركة في الإستفتاء على مسودة الدستور بقوله: إن مسودة الدستور الدائم للعراق وإن كانت لاتتناسب مع مكانة العراق الإسلامية وحضارته الدينية العريقة على مر التاريخ إلا إنها تلّبي طموحات الشعب العراقي بكافة أطيافه وشرائحه وأديانه مضافاً إلى أن هذا هو المقدار الميسور الذي تمخض عن جهود مضنية بذلها المخلصون من أبناء العراق، ولهذا ندعو الشعب العراقي بكافة مكوناته وطوائفه المشاركة بقوة في الاستفتاء على الدستور وبكلمة (نعم)..

نشير إلى أن موقف المرجعيات العربية المتناغمة مع الخط الصدري كان مختلفاً، فقد أبدى المرجع الديني الشيخ محمد اليعقوبي تحفّظاً على

فقرات من مسودة الدستور، وقال بـ (أنها غير مقبولة وهي دون الحد الأدنى ولا يمكننا أن ننصح الجماهير بالتصويت على مسودة الدستور الحالية بـ(نعم) وإعطائها المشروعية ما لم تجرِ عليها بعض التعديلات..)، ولكنه ترك للجماهير خيار التصويت على المسودة.. ونجد أن موقفاً متشدداً التزمه عدد من المرجعيات النجفية مثل الشيخ فاضل المالكي والسيد كاظم الحائري.

لا شك أن القيادات السياسية الشيعية أعادت الإعتبار إلى المرجعية التقليدية في النجف، في ظل غياب مرجعية منافسة بعد رحيل السيد محمد الصدر، ولربما هو ما حرّك المرجعيات العربية للدخول إلى حلبة المنافسة عبر بوابة الإحتجاج السياسي الشعبي الذي يقوده التيار الصدري.

نلفت إلى أن نبرة قومية بدأت بالبروز في الوسط الديني النجفي، يزخمها السجال السياسي على قاعدة قومية في الساحة العراقية، ويعيد إحياء الجدل المكبوت داخل خطوط مرجعية نشأت خارج المجال السيادي للتراتبية التقليدية في النجف الأشرف. فالإحساس المتنامي بالتهميش لدى المرجعيات الشيعية العربية في النجف، تصعّد لهجة الإحتجاج من أجل استعادة مواقع يرونها إمتيازاً خاصاً بهم. ونتيجة ذلك، فإن التركيز على المرجعيات الكبرى في النجف بكونها من جنسيات إيرانية وأفغانية وباكستانية يضمر مشاعر الغبن التي تعبّر عنها مرجعيات بإيحاءات مواربة، ولكنها في الوقت نفسه تنذر بنزع الحصانة التاريخية والعلمية للحوزة، والقائمة على ضوابط مدرسية صارمة تحول دون إفراغ المضمون العلمي من مفهوم المرجعية.

هوامش الفصل التاسع

(١) يعد السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي أول فقيه شيعي وضع مقياساً لفساد وصلاح عمل العامي (في مقابل المجتهد أو المحتاط) على أساس ما اصطلح عليه بالتقليد ويعني: الإلتزام بالعمل بقول مجتهد معين وإن لم يعمل بعد بل ولو لم يأخذ فتواه فإذا أخذ رسالته والتزم بالعمل بما فيها كفى في تحقق التقليد (مسألة ٨). وأفرد اليزدي في ذلك باباً في حالة غير مسبوقة من المدونات الفقهية الشيعية بعنوان الإجتهاد والتقليد وقال في ال(مسألة ٧): عمل العامي بلا تقليد ولا احتياط باطل. أنظر: آية الله السيد محمد كاظم الطباطبائي، العروة الوثقى، تعليق آية الله السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، مطبعة الآداب، النجف الأشرف ـ العراق، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، ص٢، وكانت موضوعة التقليد تندرج في سلسلة الجدالات الأصولية والمباحث العقلية المحضة منذ القرن الخاس الهجري، فقد ناقش السيد المرتضى في كتابه (الذريعة إلى أصول الشريعة) مسألة تقليد الأعلم، وقال: «رأى البعض وجوب تقليد الأعلم بينما قال البعض الآخر بالتخيير في ذلك» ثم ناقش الشيخ الطوسي مسألة الإجتهاد في كتابه (عدة الأصول) وسار على منواله علماء المدرسة الأصولية الشيعية وصولاً إلى السيد اليزدي الذي أنزلها منزلة الفتوى. أنظر: علي بن الحسين (الشريف الرضي)، الذريعة إلى أصول الشريعة، ج٢، ص٨٠١؛ والشيخ محمد بن الحسن الطوسي، عدة الأصول، ج٢، مصدر سابق، ص١١٤.

(٢) السيد محمد باقر الصدر، الفتاوى الواضحة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، الطبعة الخامسة، ١٩٧٨، ج١، ص١١٤.

(٣) الإمام الخميني الحكومة الإسلامية.. ولاية الفقيه، دار القدس (د.ت)، مقدمة الشيخ جعفر المهاجر، ص٩.

(٤) تشكل حزب النهضة الإسلامية أثر نكث بريطانيا لوعودها بمنح العراق استقلاله الكامل، واتخذ الحزب من النجف الأشرف مركزاً له، وكان يستهدف مقاومة النفوذ البريطاني في النجف والمناطق المجاورة وقيل أنه تأسّس في عهد الكابتن مارشال حاكم النجف السياسي وقد يرجع اغتياله بصلة إلى الحزب. ويؤلف الحزب من رجال دين من بينهم: الشيخ محمد جواد الجزائري، والسيد محمد علي بحر العلوم، بمشاركة لفيف من وجهاء النجف أمثال:

كاظم صبي، وعباس الرماني ومن الشباب عباس الخليلي وعبد الرزاق عدوه. وتقول المس بيل: (عندما استولت الفرقة الخامسة عشر على هيث وغزت عانة، وقع في أيدينا ضابط الإرتباط الألماني ومعه جميع أوراقه. وقد دلت هذه المستندات على وجود (لجنة للثورة الإسلامية) في النجف، كانت غايتها الصريحة جعل النجف مركزاً لخلق الاضطرابات بين العشائر.. وكان مائة من رجال الدين أو أكثر متورطين فيها، ولكنها لم تكن تضم أناساً ذوي أهمية من الدرجة الأولى ورئيسها شخصا مَن أسرة بحر العلوم وكان نشطاً في الدعوة إلى الجهاد حتى سقوط بغداد). أنظر: بيل كروترود، فصول من تاريخ العراق الحديث، ص٥٠. وانظر: علي الخاقاني شعراء الغري أو النجفيات، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، مطبعة بهمن، قم - إيران، ١٤٠٨هـ، ج٧، ص٣٥٨، ٣٦١.

(٥) تملي تعاليم الدين الإسلامي على عالم الدين إظهار علمه حال ظهور البدع وتقرّع الكاتم للعلم ففي حديث شريف: «إذا ظهرت البدع في أمتي فليظهر العالم علمه، فمن لم يفعل فعليه لعنة الله». أنظر: الكليني، الكافي، ج١، ص٥٤.

(٦) نشرت مجلة الأضواء الصادرة عن جماعة العلماء في العراق سنة ١٩٥٩ فتاوى السيد محسن الحكيم حول الشيوعية وحكم الإسلام فيها.

(٧) نجد ضرورة لرفع ما قد يلبس على القارئ حول تعميم هذا الإتجاه على مدرسة النجف، إذ ظهر اتجاه وإن كان محدوداً للغاية يتبنى الولاية السلطانية للفقيه، ويقف على رأسه السيد محمد بحر العلوم والشيخ محمد رضا مظفر مؤسسة كلية الفقه، فقد تعرض السيد بحر العلوم (من أعلام أوائل القرن الرابع عشر للهجرة) في كتابه (بلغة الفقيه) لـ(البحث في ولاية الفقيه) وقال بأن «البحث في الولاية، أعني الفقيه، في زمن الغيبة، هو القسم الأهم من التعرض من سائر أقسامها لما تبنى عليها كثير من الأحكام»، وقال بـ«وجوب الرجوع إلى الفقهاء في كل ما يكون من المصالح العامة الذي يرجع فيه كل قوم إلى رئيسهم ضبطاً للسياسة وإتقاناً للنظام، وأن ما يتوقف على إذن الإمام من حيث رئاسته الكبرى على كافة الأنام الموجب للرجوع إليه في كل ما يرجع إلى مصالحهم المختلفة يوجب استخلاف من يقوم مقامه في ذلك حفظاً لما هو مقصود من النظام»، ولكن بحر العلوم ينفي الولاية المطلقة للفقيه كما هي عند الإمام الخميني، وقال ما نصه: «لا شك في قصور الأدلة عن إثبات أولوية الفقيه بالناس من أنفسهم كما هي ثابتة لجميع الأئمة (ع) بعدم القول بالفصل بينهم وبين ما ثبت له منهم..» واكتفى بالقول: «بل الثابت للفقهاء هو وجوب حفظهم فيما يرجع إليهم الرعية من صلاح أمور معادهم ومعاشهم من الفساد والإفساد وهو معنى الولاية التامة والرئاسة الكبرى الثابتة للنبي (ص)، والإمام (ع)». المصدر: مكتبة الصادق، طهران، الطبعة الرابعة، ١٩٨٤، ج٣، ص٢٢٧، ٢٣٠، ٢٣٣.

كما تناول الشيخ مظفر على نحو إجمالي ولاية الفقيه في كتابه (عقائد الإمامية)، والتي أملاها سنة ١٣٦٣هـ/ ١٩٤٣م بدافع إلقائها كمحاضرات دورية في كلية منتدى النشر الدينية،

واكتملت عام ١٣٧٠هـ/ ١٩٥٠م. أي قبل تسعة عشر عاماً على بدء الإمام الخميني بحث ولاية الفقيه في النجف الأشرف، وقال المظفر ما نصه (وعقيدتنا في المجتهد الجامع للشرائط أنه نائب للإمام ﷺ في حال غيبته وهو الحاكم والرئيس المطلق، له ما للإمام في الفصل من القضايا والحكومة بين الناس.. فليس المجتهد الجامع للشرائط مرجعاً في الفتيا فقط، بل له الولاية العامة.. وهذه المنزلة أو الرئاسة العامة أعطاها الإمام ﷺ للمجتهد الجامع للشرائط ليكون نائباً عنه في حال الغيبة، ولذلك يسمى (نائب الإمام). الشيخ محمد رضا المظفر، عقائد الإمامية، دار الحوراء، بيروت، ط٨، ١٩٨٨م، ص٥٨ ـ ٥٩.

(٨) عبد الهادي الفضلي، في انتظار الإمام، دار الأندلس، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٩٧٩م، ص١٢٤.

(٩) بعثت الحزبية الشيعية ميراث الخلاف المرجعي (النجف وكربلاء) في صيغ راديكالية، وأعادت إنتاجه في السجال الحزبي (حزب الدعوة ومنظمة العمل) في مراحل لاحقة.

(١٠) علي الكوراني، طريقة حزب الله في العمل الإسلامي، مكتب الإعلام الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، محرم ١٤٠٦هـ، ص٩٧.

(١١) حسن شبر العمل الحزبي في العراق، ١٩٠٨ ـ ١٩٥٨، تاريخ العراق السياسي المعاصر، دار التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٩، ج١، ص٢٥٣.

(١٢) مصادر حزب الدعوة غير متفقة على التاريخ الدقيق لنشأة الدعوة. على أية حال، فإن الآباء المؤسسين للحزب متفقون على سنة ١٩٥٩: أنظر: صادق العهد، مذكرات العضو المؤسس في حزب الدعوة، محمد صالح الأديب (د.م، ١٩٩٩)، ص ٤٥، وأنظر أيضاً: مذكرات السيد طالب الرفاعي، الجزء ٤٨، جمعها جودت القزويني (غير منشورة).

(١٣) صادق العهد، المصدر السابق، ص ١٢٥، عن جريدة (الجهاد) الناطقة بإسم حزب الدعوة في إيران، عدد ٣٩٦، تاريخ ١ شباط (فبراير) ١٩٨٨، كتبه محمد صالح الأديب.

(١٤) أصدر المرجع الأعلى السيد محسن الحكيم فتوى تصف الشيوعية بالإلحاد، وقيل بأن الفتوى صدرت بتشجيع من قبل شخصية قومية ناصرية مقرّبة من بيت الحكيم. وفيما بعد، جرى توظيف الفتوى من قبل حزب البعث: أنظر: مذكرات الشهيد السيد مهدي الحكيم، مصدر سابق، ص ٥٩.

(١٥) جودت القزويني، مصدر سابق ص ١٧٧

(١٦) Dale F. Eickelman, & James Piscatori, Muslim Politics, (Princeton, 1998) p.110.

(١٧) مذكرات الشهيد السيد مهدي الحكيم، مصدر سابق، ص ٣٥

(١٨) يفسّر الحزب موقف المرجعية بما نصّه: (أن النجف كقيادة دينية لمساحة واسعة من العالم الإسلامي كانت تعيش تمازجاً خليطاً من الرؤى والإجتهادات الزمنيّة التي تتصادم مع بعضها لتشكل أكثر من اتجاه وتيار يسير كل واحد بشكلٍ عكسي..فلو أن أحد المراجع أو

المجتهدين من الحوزة العلمية حاول أن يتجه مستقلاً برأيه نحو هدف يراه ضرورياً يبيح المحاذير التي كانت تنتهجها الحوزة آنذاك، فإنه ينصب من نفسه مرمى لكل السهام التي تأتيه من الأطراف التي لا تشاركه الرأي أو تعارضه عليه، ولذا كان من الصعب إن لم يكن من المستحيل أن ينفرد مفكر أو أديب فضلاً عن مرجع من مراجع النجف برأيه دون أن يأخذ في حسبانه كل الخليط الذي يتدفق عليه ليفقد صوابه وهدفه قبل أن يفقد الوسيلة التي توصله إليه). ماجد النزاري عبد الصاحب الدخيل وبدايات الحركة الإسلامية المعاصرة، دار الفرات، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م، ص١٩، ٢١. ونجد تحاملاً قاسياً من أحد رموز الدعوة الشيخ محمد باقر الناصري، في تصويره حجم الضغوطات المفروضة على حركة السيد الصدر بما نصه: «وقد أسهمت القوى الرجعية والعملية في الأوساط الإسلامية بقسط وافر في إيذاء السيد الصدر، وخاصة من قبل المرتزقة على الدين وبعض حواشي المراجع وأسرهم الذين رأوا في تحرك السيد الصدر خطراً على مراكزهم وامتيازاتهم من السحت الحرام فبذلوا كل جهودهم للحد من نشاط السيد الصدر الحركي والوقوف بوجهه بكل الوسائل كما هو معروف لمن عاش في تلك الفترة وعايشها» وحول تعضيد المرجعية للأوضاع السياسية المحلية في العراق يقول الناصري: «لا نخفي تحفظنا على طريقة.. وتصرف أجهزة المرجعية في كثير من الأحيان بعفوية وقلة تخطيط، مما أربك صوت المرجعية وجعلها أحياناً تنساق وراء تيارات وشعارات غير مضمونة، وتقوم بأعمال كان الكثير من حصادها لغيرة الأمة، كما تمّ في فترة حكم العارفين، ومجيء شلّة التكارتة في عام ١٩٦٨ واستلامهم الحكم غنيمة باردة، لا ننس أن بعض أجهزة المرجعية الدينية قد سهّلت بدون قصد تسلل عصابة أحمد حسن البكر وانتفاعها من جهاد الأمة والمرجعية وأعمالها الكبيرة في تعرية النظام السابق وسحب الغطاء عنه، دون أن تحتاط لوقوع تلك النتائج..». أنظر: مجلة الفكر الجديد، الصادرة عن دار الإسلام بلندن، السنة الأولى، العدد الثاني، حزيران ١٩٩٢/ ذي الحجة ١٤١٢هـ، مقالة (التحرك الإسلامي المعاصر في العراق) للشيخ محمد باقر الناصري، ص٤٠، ٥١.

(١٩) علي الكوراني، طريقة حزب الله في العمل الإسلامي، مكتب الإعلام الإسلامي، إيران، الطبعة الاولى، محرم ١٤٠٦هـ، ص٩٢.

(٢٠) مقابلة مع الدكتور موفق الربيعي، في ١٤ تموز (يوليو) ١٩٩٩.

(٢١) صادق العهد، مصدر سابق، ٤٣.

(٢٢) علي المؤمن، سنوات الجمر، (لندن، ١٩٩٣)، ص ٣٣.

(٢٣) Yann Richard, Shi'ite Islam, op. Cit. p.115.

(٢٤) صلاح الخرسان، حزب الدعوة الإسلامية (دمشق، ١٩٩٩)، ص ٩٤، نقلاً عن محمد باقر الحكيم، النظرية السياسية عند الشهيد الصدر، كتاب لم ينشر، ص ١٢ وأنظر أيضاً:

مهدي الحكيم، مذكرات العلاقمة الشهيد محمد مهدي الحكيم حول التحرّك الاسلامي في العراق، مصدر سابق ص ٣٧.

(٢٥) صدر الدين القبانجي، الجهاد السياسي للشهيد الصدر، نشر حركة جماعة العلماء المجاهدين في العراق ـ المكتب الإعلامي، (د.ت)، ص ١٥.

(٢٦) علي المؤمن، مصدر سابق، ص ٣٨٠.

(٢٧) محمد باقر الصدر، المدرسة الإسلامية، الإنسان المعاصر والمشكلات الإجتماعية (الكويت، ١٩٦٨)، ص ٩٧، أنظر أيضاً:

Hanna Batatu, Shi'I Organization in Iraq: AL-Da'wah al-Islamiah and al-Mujahidin, in Juan R. J. Cole & Nikki R. Keddie, eds Shi'ism and Social Protest op. Cit. , p.181.

(٢٨) محمد باقر الصدر، رسالتنا، (طهران، ١٩٨٢)، ص ص ٨٩ ـ ٩٠.

(٢٩) محمد باقر الصدر، المدرسة الإسلامية، (بيروت، ١٩٧٣)، ص ١٢٤.

(٣٠) See: Joyce N. Wiley, The Islamic Movement of Iraqi Shi'as, (Boulder, 1992). p.38.

(٣١) محمد باقر الصدر، الاسلام يقود الحياة، (بيروت، ١٩٧٩)، ص ص ٨ ـ ١٧.

(٣٢) محمد باقر الصدر، المدرسة الإسلامية، مصدر سابق، ص ١٢٢ ـ ١٢٣.

(٣٣) المصدر السابق، ص ١٢٦.

(٣٤) إستشهاد الإمام محمد باقر الصدر من منظور حضاري، نشر حزب الدعوة الإسلامية في العراق، (لبنان، دون تاريخ)، ص ٥٠.

(٣٥) مصدر سابق، ص ص ٥٢ ـ ٦٣.

(٣٦) صادق العهد، مصدر سابق، ص ٥٩، وأنظر أيضاً: الشيخ محمد رضا النعماني، الشهيد الصدر، سنوات المحنة وأيام الحصار، (قم ١٩٩٧)، ص ١٤٧.

(٣٧) صلاح الخرسان، حزب الدعوة الاسلامية..مصدر سابق، ص ١١٥، نقلاً عن محمد باقر الحكيم، النظرية السياسية عند الشهيد الصدر، غير منشور، ص ٢١.

(٣٨) Hanna Batatu, Shi'i Organizations in Iraq: AL-Dawah al Islamiah and al -Mujahidin, in Shi'ism and Social Protest, op. Cit. p.179; also see:Ofra Bengio, Shi'is and Politics in Ba'thi Iraq, Middle Eastern Studies, 1985, Issue No. 21, p.6.

(٣٩) بحسب عضو قيادي في حزب الدعوة: رجل الدين ليس هو الشخص الذي يرتدي الزي التقليدي أو المتخرّج في الحوزة، وإنما، في الحقيقة، هو الشخص الذي يلتزم بالرؤية الضيقة للحوزة. وبالرغم من أن التعريف الدقيق للمصطلح مازال موضع تساؤل، فإن كثيرين ممن يصنّفون تحت عنوان (رجال الدين) في الحزب لا يربطون أنفسهم بصورة

حرفية بالرؤى الدينية التقليدية. مقابلة مع د. موفّق الربيعي، لندن، ١٤ تموز (يوليو) ١٩٩٩.

(٤٠) الأعضاء الأربعة المؤسسون هم: عبد الصاحب الدخيل، طالب الرفاعي، محمد صالح الأديب، ومحمد صادق القاموسي، أنظر: مذكرات الشهيد السيد محمد مهدي الحكيم، مصدر سابق، ص ٣٦، وأنظر أيضاً صادق العهد، مصدر سابق ص ٤٥، صلاح الخرسان، حزب الدعوة الاسلامية، مصدر سابق، ص ٨٤.

(٤١) صلاح الخرسان، حزب الدعوة الإسلامية، مصدر سابق، ص ١٣٦.

(٤٢) عبد الهادي الفضلي، في انتظار الإمام، (بيروت، ١٩٧٩)، ص ص ٧١، ٨١، ٨٩.

(٤٣) مرتضى العسكري، معالم المدرستين، (طهران، ١٩٨٥)، الجزء الأول، ص ص ١٥٥ ـ ١٥٧.

(٤٤) مقابلة مع د. موفق الربيعي، لندن، ١٤ تموز (يوليو) ١٩٩٩.

(٤٥) صلاح الخرسان، حزب الدعوة الإسلامية، مصدر سابق، ص ١٣٦.

(٤٦) مقابلة مع سامي العسكري، عضو قيادي في حزب الدعوة، لندن بتاريخ ١٧ أيار (مايو) ١٩٩٩.

(٤٧) السيد حسن الشيرازي، كلمة الإسلام، (بيروت، ١٩٨٣)، ص ٤٨.

(٤٨) المصدر السابق، ص ص ١٥٦، ١٩٣.

(٤٩) الكرادّة الشرقية تقع في مدينة الثورة بالعاصمة بغداد، ويقطنها المعلمون، وصغار الكسبة، والموظفون من الفئات المتدنية أنظر:

Hanna Batatu, Shi'i Organization in Iraq: AL-Dawah al-Islamiyah and al -Mujahidin, in Shi'ism and Social Protest, op. Cit. p.182.

(٥٠) مقابلة مع الدكتور موفق الربيعي، لندن، ٢٢ كانون الأول (ديسمبر) ١٩٩٤.

(٥١) مقابلة مع د. موفق الربيعي، لندن، بتاريخ ١٤ تموز (يوليو) ١٩٩٩.

(٥٢) الشيخ محمد رضا النعماني، سنوات المحنة..مصدر سابق، ص ص ١٧٤ ـ ١٧٧، ٢٧٥، وأنظر جودت القزويني، رسالة الدكتوراه، مصدر سابق ص ١٨١.

(٥٣) جودت القزويني، المصدر السابق، ص ١٨٠.

(٥٤) الشيخ محمد باقر الناصري، التحرّك الإسلامي في العراق، مجلة الفكر الجديد، مجلة فصلية كانت تصدر في لندن، العدد ٢، يونيو ١٩٩٢، ص ص ٤٠، ٥١.

(٥٥) المصدر السابق، ص ١٨١.

(٥٦) الشيخ محمد رضا النعماني، مصدر سابق، ص ١٧٦ ـ ١٧٩.

(٥٧) محمد باقر الصدر، خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء، (بيروت، ١٩٧٩)، ص٥٢ ـ ٥٣.

(٥٨) محمد باقر الصدر، الخطوط التفصيلية عن الاقتصاد الاسلامي، (بيروت، ١٩٧٩)، ص ص ١٢ ـ ١٥.

(٥٩) محمد باقر الصدر، إطروحة المرجعية الصالحة، نشر جماعة العلماء المجاهدين في العراق (د.ن، د.ت)، ص ص ٤ ـ ٥.

(٦٠) السيد كاظم الحسيني الحائري، مباحث الأصول، (قم، ١٩٨٧)، ص ٨٩.

(٦١) الإمام الخميني، الحكومة الاسلامية، (طهران، د.ت)، ص ص ٤٩، ٦٦ وأنظر أيضاً، الإمام الخميني، كتاب البيع، (قم، ١٩٨٣)، الجزء الثاني، ص ص ٤٦١ ـ ٤٦٣، ٤٢.

(٦٢) بحسب حميد روحاني، مؤرّخ الثورة الإسلامية، أن حزّب الدعوة شنّ حملة ضد الإمام الخميني كان في النجف على قاعدة صراعه ضد الولايات المتحدة لصالح الإتحاد السوفياتي. على أية حال، نفى الحزب هذه التهمة كما جاء في مادة بعنوان (هوامش على كتاب حركة الإمام الخميني)، من قبل محمد صالح الأديب، أنظر صادق العهد، مصدر سابق، ص١٦٠.

(٦٣) حزب الدعوة الإسلامية، ثقافة الدعوة الإسلامية، القسم السياسي (١)، ط١، عام ١٩٨٤، ص٢١.

(٦٤) يدشّن حزب الدعوة نظرته السياسية على أساس الفروقات اللغوية ذات المضمون الفكري المحدد للمصطلحات السياسية ويرى بأن للمصطلح دوره وأثره في نقل المفهوم والمعنى والتأثير على الثقافة والفكرة، فإشاعة مصطلح معين يعبر عن وجهة نظر معينة.. مع تفريق الحزب بين المصطلح المشتمل على فكر ومضمون ومدلول يتعارض مع فكر الإسلام وروحه مثل (الديموقراطية، والاشتراكية)، وبناء على وعي المصطلح هذا فإن الأخير يشكل ركناً أساسياً من أركان (نظرية العمل السياسي) في ثقافة حزب الدعوة ومتبنياته. أنظر: حزب الدعوة الإسلامية، ثقافة الدعوة الإسلامية، القسم السياسي (١)، ص٢٨ ـ ٣١.

(٦٥) في سياق تحديد الحزب للفروقات الثلاث للمصطلح يذكر في الفرق الثالث: (مصطلح ليس فيه خصوصية عقائدية أو مذهبية متعارضة مع فكر أو مفهوم إسلامي مثل مصطلح (السلطة، والجمهورية، ورئيس الجمهورية..).

(٦٦) السيد محمد باقر الصدر بحيث حول الولاية، مكتبة الثقافة الإسلامية قسم الطباع والنشر، قم (د.ت)، ص٥٣.

(٦٧) من مذكّرات العلامة الشهيد محمد مهدي الحكيم، حول التحرك الإسلامي في العراق، إعداد مركز شهداء آل الحكيم للدراسات التاريخية والسياسية (د.ت)، ص٣٥.

(٦٨) ينقل السيد مهدي الحكيم في معرض بحثه عن نظرية للحكم الإسلامي، قصته مع عالم شيعي بما نصه (فسألت الشيخ حسين الحلي الذي يعتبر من كبار المجتهدين من تلامذة

المرحوم الميرزا النائيني سألته عن الحكومة الإسلامية، فكان يرى حرمة قيامها زمن الغيبة لأنها منازعة لمقام الإمام المهدي(عج). أنظر: المصدر السابق، ص٣٦.

(٦٩) مقابلة مع د. موفق الربيعي من رموز حزب الدعوة في ٢٢/ ١٢/ ١٩٩٤، لندن.

(٧٠) محمد باقر الصدر، المدرسة الإسلامية (١) الإنسان المعاصر والمشكلة الاجتماعية، دار التوحيد، مطابع صوت الخليج ـ الكويت، ١٣٨٨هـ / ١٩٦٨م، ص٨٦.

(٧١) المصدر السابق، ص٨٣.

(٧٢) محمد باقر الصدر، منابع القدرة في الدولة الإسلامية، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م، ص١٣.

(٧٣) المدرسة الإسلامية (١) الإنسان المعاصر والمشكلة الاجتماعية، مصدر سابق، ص٨٥ ـ ٨٦.

(٧٤) المصدر السابق، ص٩٧.

(٧٥) منابع القدرة في الدولة الإسلامية، مصدر سابق، ص١٥، ١٧.

(٧٦) منابع القدرة في الدولة الإسلامية، مصدر سابق، ص٢٢.

(٧٧) منابع القدرة في الدولة الإسلامية، مصدر سابق، ص٩.

(٧٨) القيادة الحركية في الإسلام، المركز الإسلامي للأبحاث السياسية، من فكر الدعوة الإسلامية (١)، طهران، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ، ص٢٥؛ وانظر أيضاً: كاظم الحائري، أساس الحكومة الإسلامية، الدار الإسلامية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م، ص١٣٩.

(٧٩) ثقافة الدعوة الإسلامية، حزب الدعوة الإسلامية، القسم السياسي (٢)، إيران، ط١، ١٩٨٤، ص٣٥٧.

(٨٠) ثقافة الدعوة الإسلامية، حزب الدعوة الإسلامية، القسم السياسي (١)، إيران، ط١، ١٩٨٤، ص٩٠.

(٨١) محمد باقر الصدر، خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء، سلسلة (الإسلام يقود الحياة (٤)، دار التعارف للمطبوعات، الطبعة الثانية، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م، بيروت ـ لبنان، ص١٤.

(٨٢) محمد باقر الصدر، لمحة تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية، سلسلة (الإسلام يقود الحياة (١)، دار التعارف للمطبوعات، الطبعة الثانية، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م، بيروت ـ لبنان، ص١٩.

(٨٣) محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، دار التعارف للمطبوعات، الطبعة الثانية، ١٩٧٩م، بيروت ـ لبنان، ص٦٥.

(٨٤) محمد باقر الصدر، صورة عن اقتصاد المجتمع الإسلامي، سلسلة (الإسلام يقود الحياة

(٢)، دار التعارف للمطبوعات، الطبعة الثانية، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م، بيروت ـ لبنان، ص١٥.

(٨٥) المصدر السابق، ص١٧. يظهر سيد قطب محاولة جادة في ابتكار نظرية الإستخلاف التي تشكّل المدخل الواسع لطيف من الطروحات الفكرية الإسلامية، والتي تكتسي طابعاً أيديولوجياً، منطلقاً من التدبّر والتأمل الذاتي في الآية الكريمة: ﴿وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَآءَ ٱلْأَرْضِ﴾ [النّمل: ٦٢]، والتي يثير في ضوئها سؤالاً عريضاً ومقصوداً: فمن يجعل الناس خلفاء الأرض؟ أليس هو الله الذي استخلف جنسهم في الأرض أولاً.. ثم جعلهم قرناً بعد قرن وجيلاً بعد جيلاً، يخلف بعضهم بعضاً في مملكة الأرض التي جعلهم فيها خلفاء؟ أليس هو الله الذي فطرهم وفق النواميس التي تسمح بوجوده في هذه الأرض، وزوّدهم بالطاقات والاستعدادات التي تقدرهم على الخلافة فيها، وتعدهم لهذه المهمة الضخمة الكبرى.. أنظر: سيد قطب في ظلال القرآن، دار الشروق، الطبعة الخامسة عشرة، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، بيروت، المجلد الخامس، ص٢٦٥٨.

(٨٦) عبد الله فهد النفيسي، الفكر الحركي للتيارات الإسلامية (محاولة تقويمية)، المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ـ لبنان، عدد ١٨٦، أغسطس ١٩٩٤، ص١٢٥.

(٨٧) من مذكّرات العلاّمة الشهيد محمد مهدي الحكيم، مصدر سابق، ص٣٧.

(٨٨) صدر الدين القبانجي، الجهاد السياسي للإمام الشهيد الصدر، حركة جماعة العلماء المجاهدين في العراق، المكتب الإعلامي (د.ت).

(٨٩) السيد محمد باقر الصدر، لمحة تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية، مصدر سابق.

(٩٠) كان غاية في الغرابة ما قاله الباحث هادي العلوي في مجلة (النهج) اليسارية عن الإمام الخميني خلال إقامته في النجف الأشرف بما نصّه «في هذه الفترة كان السيد روح الله الموسوي الخميني يعيش في النجف وخضع لتأثير مباشر من السيد محمد باقر الصدر..» وكنت أود من العلوي أن يرشدنا إلى مرجع نهتدي إليه، لنعيد النظر في كل ما لدينا من معلومات استقيناها من مصادر حزب الدعوة ومن مقربين جداً من السيد باقر الصدر وآخرين مغالين فيه، يجمعون على نفي ذلك الخضوع، بل كل المصادر تجمع على القطيعة التامة بين الصدر والخميني مدة إقامة الأخير في النجف الأشرف، والشيء نفسه يقال عن نقل العلوي عن الإمام الخميني قوله أنه تلميذ الصدر!! أنظر: مجلة النهج، تصدر عن مراكز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، العدد٣، ربيع ١٩٩٥، مقال هادي العلوي بعنوان (محمد كاظم الخراساني والثورة الدستورية في إيران)، ص١٩٦.

(٩١) بعث الشهيد الصدر برسالة إلى الإمام الخميني يسأله فيها السماح له باللحاق به، فطلب منه الإمام الخميني البقاء في العراق لحاجة الشعب العراقي إليه وأكد له مساندته له، غير

أن النظام البعثي قطع الطريق على إمكانية قيام ثورة أخرى في العراق فأقدم في عام ١٩٧٩ على اعتقال السيد محمد باقر الصدر وأخته آمنة الصدر، وثم قام بإعدامهما، وقام النظام البعثي بسلسلة تدابير أمنية احترازية فشن حملة اعتقالات وإعدامات واسعة في صفوف حزب الدعوة في محاولة لتصفية الحزب بالكامل وشدد الخناق على الحوزة العلمية في النجف الأشرف مما أدى إلى هروب مجموعات كبيرة من أفراد الحزب إلى إيران وبلاد الشام، وكان اندلاع الحرب العراقية الإيرانية في ٢٣ سبتمبر ١٩٨٠ بداية مرحلة جديدة في تاريخ الحزب). أنظر: القبانجي، مصدر سابق، ص٢٦، وقد أثار بث برقية السيد الخميني إلى السيد الصدر عبر إذاعة طهران (القسم العربي) ردود فعل ذات نبرة استنكارية وسط الدعاة، الذين أشكلوا على البرقية من جانبين حسب جودت القزويني: الأول تلقيب السيد الخميني للسيد الصدر (بلقب لا يتناسب ومقامه العلمي من جهة، ومع المسؤولية التي ألقاها على عاتقه في حماية (الحوزة العلمية) من جهة ثانية. وثانياً: إسقاط الإمام الخميني من حسابه ردود الفعل الرسمية العراقية، وكان يعتقد أن السلطة العراقية لا تقدم على قتل (المراجع) الدينيين كما كان عليه الشاه محمد رضا بهلوي.. وينقل القزويني عن الشيخ عامر الحلو: «أن الصدر لم يكن في حقيقة الأمر عازماً على مغادرة العراق، وكان متألّماً من العناصر التي سعت إلى الخميني لحثّه على كتابة هذه البرقية». أنظر: مجلة الفكر الجديد، العدد الثاني، السنة الأولى، ص٢٦٥؛ وانظر: عامر الحلو، تاريخ الحركة الإسلامية في العراق، بيروت، ١٩٨١، ص١٢٣.

(٩٢) يرد القبانجي سبب إقدام السيد الصدر على طرح مرجعيته، إلى فشل محاولاته لجهة دفع السيد الخوئي لمزاولة مهامه كقائد ديني/ سياسي، والتي بدأ بعدها في إعداد نفسه للتصدّي بصورة مباشرة للمرجعية ونقل لمّا «لم يجد السيد الشهيد في مرجعية السيد الخوئي كفاءة في حمل هموم الرسالة، والمضي في المد الإسلامي في المنطقة، تصدّى هو شخصياً لطرح نفسه كمرجع في الساحة»، وبطبيعة الحال، فإن قرار التصدي ليس كافياً للإنتشار المرجعي، فالنظام الحوزوي الصارم والقنوات الضيقة التي لا تتسع إلا لشخص واحد بالبروز ظلت عقبة رئيسية أمام مرجعية السيد الصدر. أنظر: صدر الدين القبانجي، الجهاد السياسي للإمام الشهيد السيد الصدر، مصدر سابق، ص٤٨.

(٩٣) ثمة تحوّل فعلي لدى الشهيد الصدر بدأ في منتصف السبعينيات من القرن العشرين، باتجاه التأسيس النظري للحركة المرجعية، وتحديداً بعد إعدام أربعة من قيادات الحزب عام ١٩٧٤ على يد النظام البعثي في العراق. فقد حاول السيّد الصدر إستيعاب النشاط الحزبي في مرجعيته، باتجاه تدشين حركة مرجعية نشاطة وقوية، وفق معادلة صاغها الصدر على هذا النحو: المرجعية الصالحة + الطليعة الواعية = الأمة الصالحة. وقد نشرت مجلة (صوت الأمة) الصادرة عن وزارة الإرشاد للجمهورية الإسلامية في إيران، العدد الخامس، منها مقالاً للسيد الصدر عن (المرجعية الصالحة)، جاء فيه: «أما فكرة العمل

المسبق على قيام المرجعية الصالحة، فهي تعني أن بداية نشوء مرجعية صالحة تحمل الأهداف الآنفة الذكر تتطلب وجود قاعدة قد آمنت بشكل وآخر بهذه الأهداف في داخل الحوزة، وفي الأمة، وفي إعدادها فكرياً وروحياً للمساهمة في خدمة الإسلام وبناء المرجعية الصالحة»، أنظر: صدر الدين القبانجي، المصدر السابق، ص٣٠. وانظر: السيد محمد باقر الصدر، لمحة تمهيدية عن دستور الجمهورية الإسلامية، مصدر سابق، ص٢٤.

(٩٤) المصدر السابق، ص١٩.

(٩٥) السيد محمد باقر الصدر، الفتاوى الواضحة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، الطبعة الخامسة، ١٩٧٨، ج١، ص١٤ ـ ١٥.

(٩٦) المصدر السابق، ص١٥.

(٩٧) السيد محمد باقر الصدر، خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء (سلسلة الإسلام يقود الحياة (٤)، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، الطبعة الخامسة، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م، ص٢٦.

(٩٨) المصدر السابق، ص٢٦.

(٩٩) المصدر السابق، ص٥٠.

(١٠٠) المصدر السابق، ص٥١.

(١٠١) المصدر السابق، ص٥١ ـ ٥٢.

(١٠٢) حول هذه النقطة المثيرة للجدل بطبعها يرى السيد الصدر أن المرجع هو القيّم على شؤون الأمة المسلمة ومن له صلاحية الإشراف والتوجيه والولاية العامة، وبهذا على حد صدر الدين القبانجي يرى السيد الصدر بأن أطروحة المرجعية أفضل أطروحة تجمع: ١ ـ التفاف الجماهير وانقيادهم. ٢ ـ ضمان أكبر لعدم انحراف القيادة. ٣ ـ ضمان أكبر أيضاً لاستمرارية الوجود الإسلامي، حيث أن المرجعية ظاهرة أصيلة في الإسلام الشيعي لا يمكن اقتلاع جذورها بسهولة. أنظر: صدر الدين القبانجي، الجهاد السياسي للإمام الشهيد السيد الصدر، مصدر سابق، ص٣٩ ـ ٤٠.

(١٠٣) محمد باقر الصدر، لمحة تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية، مصدر سابق، ص٢٠ ـ ٢١.

(١٠٤) التصور المرحلي يعني في المنظور الحزبي انخراطه في حيز المتغيرات (في مقابل الثوابت) أي قد يستبدله الحزب بتصورات أخرى بديلة. أنظر: بيان التفاهم الصادر من حزب الدعوة الإسلامية إلى الأمة في العراق، منشورات حزب الدعوة الإسلامية، الإعلام المركزي منشوراتنا (٨) (د.ت).

(١٠٥) برنامجنا البيان والبرنامج السياسي لحزب الدعوة الإسلامية، حزب الدعوة الإسلامية، لندن، شعبان ١٤١٢هـ/ آذار ١٩٩٢م، ص٤٤.

(١٠٦) المصدر السابق، ص٤٩ ـ ٥٠.

(١٠٧) المصدر السابق، ص٤٩.

(١٠٨) المصدر نفسه، ص٦٧.

(١٠٩) عبد الصاحب الدخيل، بدايات الحركة الإسلامية المعاصرة، مصدر سابق، ص٥٣.

(١١٠) حزب الدعوة الإسلامية، ثقافة الدعوة الإسلامية، الطبعة الأولى، عام ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، ج٣، ص٣٤٩؛ عن صوت الدعوة، عدد ٢٢، عن ذو القعدة ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م.

(١١١) نجد تبريراً متعسفاً لهذا الأمر ورد في وثيقة حزبية يقول (في المرحلة الأولى المرحلة التغييرية ذات الطابع الفكري ليست هناك حاجة إلى الولاية لأن المرحلة في الغالب تمثل تنظيماً لعملية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، أما المرحلة الثانية (فإن الحاجة إلى مثل هذه الولاية تشتد بلا ريب). أنظر: شكل الحكم الإسلامي وولاية الفقيه، منشورات حزب الدعوة الإسلامية، الإعلام المركزي، منشوراتنا (١٢) (د.ت)، ص١٨.

(١١٢) حزب الدعوة الإسلامية، ثقافة الدعوة الإسلامية، القسم السياسي، ج١، مصدر سابق، ص٩٧.

(١١٣) علي الكوراني، طريقة حزب الله في العمل الإسلامي، مصدر سابق، ص٨٩ ـ ٩٠.

(١١٤) في سابقة شيعية تاريخية، تبنى السيد مرتضى العسكري أطروحة البيعة وعدّها مبدئاً إسلامياً ثابتاً منذ صدر الإسلام وأن الرسول ﷺ (حين أراد إقامة الدولة الإسلامية كان بحاجة إلى بيعة، وميّز العسكري بين أنواع ثلاثة من البيعة على عهد الرسول ﷺ على النحو التالي: أ ـ البيعة على الإسلام. ب ـ البيعة على إقامة الدولة الإسلامية. ج ـ البيعة على القتال. أنظر: السيد مرتضى العسكري معالم المدرستين، قسم الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعثة، طهران ـ إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، المجلد الأول، ص١٥٥، ١٥٦، ١٥٧.

(١١٥) كاظم الحائري، أساس الحكومة الإسلامية.. دراسة استدلالية مقارنة بين الديمقراطية والشورى وولاية الفقيه، الدراسة الإسلامية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م، ص٢٤٥.

(١١٦) المصدر السابق، ص٧١.

(١١٧) المصدر السابق، ص٧٧

(١١٨) المصدر السابق، ص١٣٣.

(١١٩) عبد الهادي الفضلي، الدولة الإسلامية، دار الزهراء، بيروت، ط١، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م، ص٦٥، ٦٦، ٧١، ٩٣، ٩٦.

(١٢٠) حزب الدعوة الإسلامية، ثقافة الدعوة الإسلامية، القسم السياسي (١)، ط١، عام ١٩٨٤، ص٣٩٠.

(١٢١) حزب الدعوة الإسلامية، ثقافة الدعوة الإسلامية، القسم السياسي، ج٣، مصدر سابق، ص٣٤٨.

(١٢٢) شكل الحكم الإسلامي وولاية الفقيه، منشورات حزب الدعوة الإسلامية، الإعلام المركزي، منشوراتنا (٢٣)، (د.ت)، ص١٧ ـ ١٨.

(١٢٣) بدأ الشيخ الكوراني تأسيس البنى النظرية لطريقة حزب الله في العمل الإسلامي على أنقاض عملية تفكيك شاملة للبنى الحزبية لكونها «من نوع البنى الوافدة التي ولدت ونمت في المجتمع الغربي الأمريكي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وأنها وفدت إلى بلادنا مع تفاقم الغزو الغربي في مطلع القرن العشرين، فقد بدأ بتطبيقها العلمانيون المتأثرون بالغرب، وبعد نحو نصف قرن بدأ بتطبيقها الإسلاميون..» وأفرد الكوراني طائفة من آثار التناقض في البنية الوافدة (أي البنية الحزبية) منها بأنها بنية غير مقبولة لدى الناس فهي بحاجة للاعتصام بالبنية الطبيعية، بمعنى آخر أن الحزب فاقد للشرعية ما لم يلتحم بعلماء الدين وهو ما يصطلح عليه حزب الدعوة بـ(الواجهات العلمائية)، ومنها: سرية القيادة وهيكلية التنظيم حتى مع انتفاء مبررات السرية هذه، ومنها: العصبة التي تنشأ للتنظيم، أو التي كما يسميها سيد قطب (صنمية الدعوة). أنظر: علي الكوراني طريقة حزب الله في العمل الإسلامي، مكتب الإعلام الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، محرم ١٤٠٦هـ، ص٩٤، ٩٥، ٩٦.

(١٢٤) في مقابلة مع د. موفق الربيعي، لندن، بتاريخ ٢٢/ ١٢/ ١٩٩٤.

(١٢٥) علي الكوراني، طريقة حزب الله في العمل الإسلامي، مصدر سابق، ص٩٠ ـ ٩١.

(١٢٦) القيادة الحركية في الإسلام، المركز الإسلامي للأبحاث السياسية، من فكرة الدعوة الإسلامية (١)، طهران، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ، ص٣٣، ٣٤.

(١٢٧) شكل الحكم الإسلامي وولاية الفقيه، منشورات حزب الدعوة الإسلامية، الإعلام المركزي، منشوراتنا ١٢، (د.ت)، ص.ص٩، ١٣.

(١٢٨) Orfan Bengio, Shi'is and Politics in Ba'thi Iraq, Middle Eastern Studies, Issue No.21, 1985, P.2.

(١٢٩) السيد محمد الشيرازي (١٩٨٠) المرض والعلاج، بيروت ص ١١.

(١٣٠) السيد محمد الشيرازي، المرض والعلاج ص ص ١٦، ٢١.

(١٣١) المصدر السابق ص ص ٢٢ -٢٥.

(١٣٢) المصدر السابق ص ص ٢٦، ٣٠.

(١٣٣) المصدر السابق ص ص ٣٢ ـ ٣٩ وانظر ايضاً السيد الشيرازي (١٩٨٠) تقريب القرآن إلى الاذهان، بيروت الجزء التاسع ص ص ٤٧ ـ ٤٩.

(١٣٤) السيد محمد الشيرازي، المرض والعلاج، مصدر سابق ص ٦٦.

(١٣٥) المصدر السابق ص ص ٦٦ ـ ٦٧.

(١٣٦) المصدر السابق ص ٦٨. في تفسيره لآية الشورى (وامرهم شورى بينهم) يوجه السيد المرجع الشيرازي نقداً عنيفاً للناشطين الاسلاميين الذين يستندون على هذه الاية في الإستدلال على شرعية تشكيل الأحزاب الدينية معتبراً ذلك محاولة لإعادة انتاج المؤسسات الغربية. انظر: المرجع الشيرازي، تقريب القرآن إلى الاذهان، مصدر سابق الجزء التاسع ص ٧٤.

(١٣٧) السيد الشيرازي، المرض والعلاج، مصدر سابق ص ٦٨.

(١٣٨) محمد الشيرازي (١٩٦٢) حوار حول تطبيق الاسلام، بيروت ص ١١ ـ ٢٣.

(١٣٩) الشيرازي، حوار حول تطبيق الاسلام، ص ١٢.

(١٤٠) الشيرازي، حوار حول تطبيق الاسلام، مصدر سابق ص ص ٢٢ ـ ٢٣.

(١٤١) الشيرازي، حوار حول تطبيق الاسلام، مصدر سابق ص ٩٨، وانظر: السيد محمد الشيرازي(١٩٨٩) الحكم في الاسلام، بيروت، ص ص ٥٨ ـ ٥٩.

(١٤٢) الشيرازي، الحكم في الاسلام مصدر سابق ص ١٨١.

(١٤٣) تجدر الاشارة إلى أن الكتاب حمل الاسم الحقيقي للسيد محد تقي المدرسي وهو جواد كاظم.

(١٤٤) العلامة جواد كاظم (١٩٨٠) القيادة الاسلامية، بيروت ص ١٧.

(١٤٥) المصدر السابق ص ١١٠ وانظر للمقارنة بين فكر المودودي والمدرسي:
Charles Adams, Mawdudi and The Islamic State, in John L. Esposito, ed , Voices of Resurgent Islam (Oxford, 1983,) pp112-119.

(١٤٦) انظر:
Charles J. Adams, Mawdudi and The Islamic State, ibid, p.112.

(١٤٧) يتوسع المدرسي في شرح المبدأ الثاني للدولة الاسلامية كما تصورها المودودي أي سلطة الرسول(ص) حيث يمد المدرسي تلك السلطة لتشمل الائمة والفقهاء. انظر:
Charles dams, Mawdudi and The Islamic State, Voices of Resurgent Islam, ibid p.116;

وانظر ايضاً جواد كاظم، القيادة الاسلامية، مصدر سابق ص ص ٦٠ ـ ٦١، ٦٤ ـ ٦٥.

(١٤٨) العلامة جواد كاظم، القيادة الاسلامية، مصدر سابق ص ص ٤٢ ـ ٥٥.

(١٤٩) المصدر السابق ص ص ٦٠ ـ ٦٦، ٧٩.

(١٥٠) الامام الشيرازي في الكويت يسند الثورة الاسلامية، قم ١٩٧٠ ص ١١ ـ ١٢.

(١٥١) Muhammad al Shirazi, Islamic Belief, (Kuwait, 1979), p.43

(١٥٢) ibid p.43

(١٥٣) محمد الشيرازي، السبيل إلى انهاض المسلمين، ص ٤٠٠ انظر ايضاً: آية الله السيد محمد المرجع الشيرازي (١٩٩٧) كتاب القانون، بيروت ص ٢٧٣

(١٥٤) يتبنى الشيرازي نظرية مونتسكيو في الفصل بين السلطات على أنها افضل ما اكتشفه العلم الحديث انظر: السيد محمد الشيرازي (١٩٨٩) الدولة الاسلامية، بيروت ص ١٠٧

(١٥٥) انظر على سبيل المثال: السيد محمد الشيرازي (١٩٨٢) فقه السياسة، قم، وانظر ايضاً: السيد محمد الشيرازي (١٩٨٧) الفقه: الاجتماع، بيروت.

(١٥٦) السيد محمد الشيرازي (١٩٩٧) ممارسة التغيير لانقاذ المسلمين، الكويت، ص ٢٩٥

(١٥٧) محمد الشيرازي، السبيل إلى انهاض المسلمين، مصدر سابق ص ٧٧

(١٥٨) السيد محمد الشيرازي، الفقه السياسة، مصدر سابق ص ٣٦٧

(١٥٩) المصدر السابق ص ٣٦٨

(١٦٠) بالنسبة للاحزاب الشيوعية يرى المرجع الشيرازي بأن من غير الجائز شرعاً السماح لحزب ملحد نشر الحاده بما يقود بالضرورة إلى تدمير الحريات وبالتالي «فلا حرية لأعداء الحرية». السيد الشيرازي، الحكم في الاسلام، مصدر سابق ص ١٣١

(١٦١) الشيرازي، فقه السياسة، مصدر سابق ص ص ٣٧٠ ـ ٣٧٤

(١٦٢) السيد الشيرازي، الدولة الاسلامية (موسوعة الفقه) ص ٥٧

(١٦٣) محمد الشيرازي، المصدر السابق ص ص ٥٧، ٦٥ ـ ٦٧، ٧٧، ١٠٧

(١٦٤) السيد الشيرازي، فقه السياسة، مصدر سابق ص ٥٠٥

(١٦٥) السيد الشيرازي، الدولة الاسلامية، مصدر سابق ص ١١٤

(١٦٦) المصدر السابق ص ١١٩

(١٦٧) محمد الشيرازي (١٩٩١) الحريات الاسلامية، قم ص ٢٥

(١٦٨) السيد محمد الشيرازي، الحريات الاسلامية المصدر السابق ص ٢٥

(١٦٩) محمد الشيرازي (١٩٨٧) المرجع والامة، بيروت ص ص ١٠، ٥٦

(١٧٠) السيد محمد الشيرازي، الدولة الاسلامية، مصدر سابق ص ٢١٤، وانظر ايضاً: السيد الشيرازي، اذا قام الاسلام في العراق، ص ٦٠

(١٧١) السيد محمد الشيرازي (١٩٩٨) تحطم الحكومات الاسلامية بمحاربة العلماء، بيروت ص ٣٤.

(١٧٢) Jessica Kuper, ed, Political Science and Political Theory (London,1987), p.56.

(١٧٣) أجوبة المسائل الشرعية، نشرة صادرة عن لجنة المسائل الشرعية في مكتب آية الله العظمى السيد محمد الشيرازي، بيروت ١٩٩٩ العدد ١٧

(١٧٤) السيد محمد الشيرازي (١٩٩٨) أول حكومة اسلامية، بيروت ص ٥٩

(١٧٥) السيد محمد الشيرازي (بدون تاريخ) حكومة ألف مليون مسلم، دار القرآن الكريم ـ قم، ص ٧٦٧.

(١٧٦) ثمة اتفاق على أن الديمقراطية من حيث المبدأ تعني «حق الجميع في تقرير القضايا ذات الاهتمام المشترك»، واكثر من ذلك فهي تقوم على «الاعتقاد بأن قيمة الفرد البشري». انظر:

Alan Bullock, Oliver Stallybrass and Stephen Trombley, (eds), Modern Thought, (London 1977), pp.210-211; also see: "Encyclopedia of Politics" compiled by 'Abdul Wahab Al-Kilali, vol.2, p.756t

(١٧٧) محمد الشيرازي (١٩٨٩) الادارة، دار العلوم بيروت، الجزء ١٠٤ ص ٢٨٦، وانظر ايضاً الشيرازي، الصياغة الجديدة، ص ٥٩٩.

(١٧٨) محمد الشيرازي، الصياغة الجديدة، ص ص ٣١٣ ـ ٣١٤.

(١٧٩) محمد الشيرازي (١٩٨٩) الشورى في الاسلام، بيروت ص ٣٥.

(١٨٠) محمد الشيرازي، إلى حكومة الف مليون المسلم، مصدر سابق ص ص ٨٢ ـ ٨٣.

(١٨١) تجدر الإشارة إلى أن اسم الحركة الأصلي هو حركة الطلائع الرساليين والمعروفة باختصار ح.ط.ر وتضم بداخلها فصائل متنوعة، وقد بقي الاسم الأصلي للحركة مخفياً وحكراً على طبقة قيادية محدودة، فيما ظل الإسم المعلن للأفراد هو الخط الرسالي.

(١٨٢) في مقام انتقاد حزب الدعوة يقول السيد حسن الشيرازي (فحركة الأحزاب الإسلامية، حركة ديمقراطية، لا تنتمي إلى الإسلام، لأن:

أ ـ قيادتها قيادة ديمقراطية، لا إسلامية، إذ القيادة الإسلامية، لا تتمثل إلا فيمن تكاملت فيه مؤهلات (مرجع التقليد).. وطريقة تنصيبه ليست بالانتخاب أو الاختيار الكيفيان، وإنما تتحقق بإثبات توفر تلك المؤهلات فيه، فهو لا يحتاج أكثر من التمييز والتعرف عليه، بواسطة تحكيم (أهل الخبرة)، الذين يحق لهم استخدام صلاحياتهم إلا في مجرد التحديد والبيان. بينما تكون قيادة الأحزاب الإسلامية متحررة من مؤهلات (مرجع التقليد)، فلا يشترط في القائد الحزبي، الإجتهاد في الفقه الإسلامي، ولا أي واحد من شرائط المرجع، وإنما يتولى قيادة الحزب، فرد مفكر، أو يشترك فيها أفراد مفكرون،

-ممن لهم السوابق الحزبية، وإن انحسرت عنهم كافة مؤهلات (مرجع التقليد).
ب ـ إن حركة الأحزاب الإسلامية، بند صميم، من الحركة الديمقراطية العضوية، ولا يمكن فرزها من الديمقراطية، حتى بسكين الجزار، ولا يجدي ما يستدل به على اختلافها، من أن نظام الأحزاب الإسلامية، مقتبس من الإسلام، والنظم الديمقراطية منهج سياسي يحدد طريقة الحكم، وليس نظاماً داخلياً. فالقمة في كل مرحلة لا تكلل بالنجاح، إلا باعتماد أكثرية آراء تلك المجموعة القيادية، التي ترفعها على أكتافها.. فتكون الحركة في تصميماتها العضوية، حركة ديمقراطية خالصة، قوامها رأي الأكثرية.
ج ـ وعلى أثر انتخاب قائد الحزب، بأكثرية الأصوات يتجه الحزب بتوجيه علمية لا شعوري آلي إلى (عبادة الفرد) إذا انتخب فرد واحد لقيادة الحزب، كما يتجه إلى (عبادة المجهول) إذا انتخب أفراد مجهولون للقيادة وإن ترددت في خطاب الحزب ومحاضراته: أنه ضد عبادة الفرد وعبادة المجهول، لأن الواقع يفرض نفسه اتجاه الإنسان أكثر من الكلام.
د ـ والأحزاب الإسلامية، تكون متطرفة، تلح على الجانب السياسي من الإسلام، وتهمل بقية الجوانب الحيوية منه، التي لا يتكامل الإسلام إلا بها، تبعاً للتكتيك الحزبي الهادف إلى تكريس الجهود للتضافر على تسلق الحكم..
هـ ـ أن العمل للإسلام، شطر صميم من الإسلام، لأنه بعض مفاهيم (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، وكل شيء من الإسلام، يجب أن يؤدي كما حدّده الإسلام، حتى يصحح انتماؤه إليه..والعمل لتطبيق الإسلام، عمل إسلامي يجب أن يتبع فيه حدود ما أنزل الله حتى يكون مشروعاً يثاب عليه العامل والعمل الحزبي، عمل لم ينزل الله به من سلطان فيكون تشريعاً وحراماً.
و ـ والأحزاب الإسلامية، تباشر القيادة الإسلامية التي لا يجوز لأحد توليها، إلا بنص صريح من المعصومين ﷺ، بل العمل الحزبي مطلقاً، سواء أكان روحياً أم مادياً تصد للقيادة، والإسلام يحرم التصدي للقيادة إلا لمن تشمله النصوص السابقة، بأن يكون نبياً أو وصياً أو مرجعاً.. (أنظر: السيد حسين الشيرازي، كلمة الإسلام، موسوعة الكلمة (٢)، مؤسسة الوفاء، بيروت ـ لبنان، ط٢، ١٩٨٣، ص١٠١، ١٠٣، ١٠٧، ١١٠ ـ ١١١، ١١٢.

(١٨٣) آية الله السيد محمد الشيرازي، المسائل الإسلامية، مؤسسة الوفاء، بيروت ـ لبنان، الطبعة الخامسة، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، ص٤٨٦، ٦٢٣.

(١٨٤) آية الله العظمى السيد محمد الحسيني الشيرازي، كتاب الصلاة، موسوعة الفقه، ج٢٦، دار العلوم، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، ص٣٤٨.

(١٨٥) آية الله العظمى السيد محمد الحسيني الشيرازي، كتاب الدولة الإسلامية، موسوعة الفقه، ج١٠١، دار العلوم، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م، ص٢٤.

(١٨٦) يورد السيد الشيرازي أدلّة على وجوب حكم الإسلام في عصر الغيبة على النحو التالي: الأول: أن الإسلام دين ودنيا. الثاني: الأسوة بالأنبياء السابقين، فإن من قدر منهم على إقامة دين الله سبحانه والأخذ بالحكم فعل ذلك. الثالث: الأسوة برسول الله ﷺ فإنه طبق الإسلام بما لا يحتاج إلى الدليل لوضوحه، وكذلك فعل علي عليه السلام والحسن عليه السلام أما سائر الأئمة عليهم السلام فلم يمهلهم الأعداء على التطبيق. الرابع: دليل العقل، فإن الأمر دائر بين الفوضى والهرج والمرج وبين قيادة العلماء، وحكم العدول خلفاء الرسول. أنظر: كتاب الدولة الإسلامية، مصدر سابق، ص٢٤ ـ ٢٥.

(١٨٧) المصدر السابق، ص٥٧.

(١٨٨) آية الله السيد محمد الشيرازي، الحكم في الإسلام، دار العلوم للتحقيق والطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٩٨٩م، ص٢٣، ٢٥.

(١٨٩) آية الله السيد محمد الحسيني الشيرازي، الفقه السياسة، مطبعة رضائي، ذي الحجة ١٤٠٣هـ، دار الإيمان للطباعة والنشر، قم ـ إيران، ص٥٠٨.

(١٩٠) الشيرازي، كتاب الدولة الإسلامية، مصدر سابق، ص٦٢.

(١٩١) المصدر السابق، ص٦٥.

(١٩٢) الشيرازي، المسائل الإسلامية، مصدر سابق، ص٥٣.

(١٩٣) الشيرازي، كتاب الدولة الإسلامية، مصدر سابق، ص٦٥.

(١٩٤) الشيرازي، المسائل الإسلامية، مصدر سابق، ص٥٤.

(١٩٥) المصدر السابق، ص٥٤.

(١٩٦) المصدر السابق.

(١٩٧) القيادة الإسلامية، ص٣٨، كراس داخلي، صدر في كتاب بنفس العنوان عن الدار الإسلامية ـ بيروت.

(١٩٨) المصدر السابق، ص٣٩.

(١٩٩) جاء في دراسة حركية داخلية عن ولاية الفقيه، في جمادى الثانية عام ١٤٠٢هـ أن ولاية الفقيه (هي الأساس الذي يمكن لجميع الفئات الإسلامية أن تحقق وحدتها تحت لوائه).

(٢٠٠) القيادة الإسلامية، ص٣٨، كراس داخلي، صدر في كتاب بنفس العنوان عن الدار الإسلامية، بيروت.

(٢٠١) المصدر السابق، ص٦٧.

(٢٠٢) المصدر السابق، ص.ص ٦٩، ٧٠، ٧٣.

(٢٠٣) جريدة الشهيد، السنة ١٧، العدد ٣٩٥، بتاريخ ٧ ديسمبر ١٩٩٤، محاضرة بعنوان (حكمة الإمامة في التشريع الإسلامي).

(٢٠٤) حي على الجهاد، كراس داخلي، ص٥٣ ـ ٥٤.

(٢٠٥) العمل الإسلامي والقوة التنظيمية، كراس داخلي، ص٩.

(٢٠٦) نشرة داخلية.

(٢٠٧) نلفت هنا إلى أنه بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران بدأ جدل داخلي في الفترة ما بين ١٩٧٩ ـ ١٩٨٠، في وسط حركي محدود حول الموقف من الثورة الإيرانية، وقد طرحت مجموعة الكوادر الإيرانية في الحركة ممثلة في الشيخ صاحب الصادق سؤالاً عريضاً: إذا كنا ندعو إلى الدولة الإسلامية، فها هي الدولة الإسلامية قد قامت في إيران، ولكن لم تكن القيادة الحركية تعتني كثيراً بالإجابة عن هذه الأسئلة، رغم انفصال قسم من الحركيين عن الحركة وتماهيهم مع مشروع الدولة الإسلامية الإيرانية، وخصوصاً وأن الدولة الإسلامية اعتنقت نظرية (ولاية الفقيه) التي تتبناها حركة الطلائع الرساليين وقيادة السيد المدرسي ومرجعية الشيرازي على حد سواء.

(٢٠٨) إبراهيم نوّار، المعارضة العراقية والصراع لإسقاط صدام، مطبوعات إن، لندن ١٩٩٣، ص١٩٢ ـ ١٩٣.

(٢٠٩) فؤاد إبراهيم، الشيعة في السعودية، دار الساقي ٢٠٠٧ ص ١١٥.

(٢١٠) المرجعية الدينية..وقضايا أخرى، في حوار صريح مع سماحة المرجع الديني الكبير السيد محمد سعيد الطباطبائي الحكيم، بيروت ٢٠٠١، الحلقة الاولى ص ٥٦.

(٢١١) عبد الله فياض، الثورة العراقية الكبرى، مطبعة الارشاد بغداد، ١٩٦٣، ص ٦٨.

(٢١٢) أنظر: آية الله العظمى السيد محسن الحكيم، نهج الفقاهة (تعليق على كتاب البيع من مكاسب الشيخ الانصاري)، انتشارات ٢٢ بهمن، قم، إيران (د.ت)، ص ص ٣٠٠، ٣٠٢.

(٢١٣) محنة العراق اليوم، بيروت، ١٩٩٦، تقرير عن محنة الدين في العراق من لجنة الدفاع عن النجف في بيروت، ص ص ٧٥ ـ ٨٠، أنظر أيضاً: المرجعية الدينية، في حوار صريح مع سماحة المرجع الديني الكبير السيد محمد سعيد الطباطبائي الحكيم، إعداد وتقديم عبد الهادي السيد محمد تقي الحكيم، قم ١٤٢١، الحلقة الثانية ص ١٠٦.

(٢١٤) جودت القزويني، إطروحة الدكتوراه عن المرجعية الشيعية (غير منشورة)، كلية الدراسات الشرقية والافريقية ـ جامعة لندن، ١٩٩٧، ص ص ١٧٤ ـ ٧٥.

(٢١٥) الميرزا علي الغروي التبريزي، التنقيح في شرح العروة الوثقى، تقرير السيد أبو القاسم الخوئي، مؤسسة آل البيت للطباعة والنشر، قم (د.ت)، الجزء الأول، ص ص ٤١٩ ـ ٤٢٠.

(٢١٦) الشيخ محمد باقر الناصري، التحرّك الاسلامي في العراق، مجلة الفكر الجديد، يونيو ١٩٩٢، عدد ٢، ص ص ٤٠، ٥١.

(٢١٧) يقصد بالمجتهد المطلق الفقيه الحائز على ملكة استنباط الأحكام في عموم أبواب الفقه، بخلاف المجتهد المتجزىء المتخصص في باب أو أكبر من أبواب الفقه.

(٢١٨) السيد عبد الأعلى السبزواري، تهذيب الأحكام في بيان الحلال والحرام، دار الكتاب الاسلامي، بيروت، ١٩٩٢، المجلد الأول، ص ص ٣٨، ٤١، ٤٣، ١١٥، ١١٦.

(٢١٩) آية الله العظمى السيد علي الحسيني السيستاني، قاعدة لا ضرار ولا ضرار، مطبعة مهر، قم - إيران، رجب ١٤١٤هـ، ص ١٨٥.

(٢٢٠) السيد علي السيستاني، أحكام الدين بين السائل والمجيب، الحلقة الرابعة، ص ٧٦.

(٢٢١) الشيخ محمد رضا النعماني، الشيهد الصدر..سنوات المحنة وأيام الحصار، ص ص ١٧٤ ـ ٧٥، ٢٧٥.

(٢٢٢) جودت القزويني، مصدر سابق ص ١٨٠، ١٨٣.

(٢٢٣) النعماني، سنوات المحنة وأيام الحصار، مصدر سابق ص ١٨١.

(٢٢٤) محمد باقر الصدر، رسالتنا، طهران ١٩٨٢، ص ٩٨.

(٢٢٥) الشيخ النعماني، سنوات المحنة وأيام الحصار، مصدر سابق ص ١٧٦ ـ ٧٩.

(٢٢٦) Joyce N. Wily, The Islamic Movement of Iraqi Shi'as, (Boulder, 1992), p.52

(٢٢٧) محمد باقر الصدر، أطروحة المرجعية الصالحة، منشورات جماعة العلماء المجاهدين (د.ت)، ص ص ٤ ـ ٥.

(٢٢٨) محمد باقر الصدر، خلافة الانسان وشهادة الأنبياء، بيروت ١٩٧٩، ص ص ٥٢ ـ ٥٣.

(٢٢٩) محمد باقر الصدر، خطوط تفصيلية عن الاقتصاد الاسلامي، بيروت ١٩٧٩، ص ص ١٢ ـ ١٥.

(٢٣٠) التقرير السياسي الاسلامي، عدد ٥٢، شعبان، ١٤٠٧، المركز الاسلامي للدراسات السياسية، لندن، ص ص ١٠٤ ـ ١٠٥.

(٢٣١) الشهيد الصدر، المرجعية الصالحة، مصدر سابق ص ١٣.

(٢٣٢) علّق المرجع الديني السيد محمد سعيد الحكيم في سياق تمجيد المرجعية الفردية وترجيحها على اطروحة الصدر الأول حول المرجعية المؤسساتية بما نصه: (فلا يمكن فاعليتها دينياً إلا بإقامة الدليل الشرعي ـ الكافي في العذر ـ عليها وعلى جميع أركانها، مثل من له حق تشكيل اللجنة، وتحديد صلاحياتها، من حيثية نصب المرجع فقط، أو الرقابة عليه، أو عزله إذا فقد الأهلية. وتحديد عدد أعضائها، ومرتبتهم في العلم والتقوى، وكيف يعرف ذلك فيهم، وما هو الموقف عند اختلافهم..الى غير ذلك). المرجعية الدينية..وقضايا أخرى، في حوار صريح مع سماحة المرجع الديني الكبير السيد محمد سعيد الطباطبائي الحكيم، بيروت ٢٠٠١، ص ٥٣، ٥٨ ـ ٦٧.

(٢٣٣) حول فتوى وجوب صلاة الجمعة أنظر: السيد محمد الصدر خطبة الجمعة رقم ٣، نقلاً عن: عادل رؤوف، محمد محمد صادق الصدر...مرجعية الميدان، المركز العراقي للاعلام والدراسات ـ بيروت، ١٩٩٩، ص ١٥٤ ـ ١٥٥.

(٢٣٤) من خطبة صلاة الجمعة رقم ٣٥ في ٨ يناير ١٩٩٩، نشرة الجمعة، العدد الأول، حزيران ١٩٩٩.

(٢٣٥) نشرة الجمعة، العدد: ٥، تشرين الأول ١٩٩٩

(٢٣٦) www.sistani.org

(٢٣٧) http://www.aljeeran.net/viewarticle.php?id = 32907&pg = index, accessed on April 4, 2006

(٢٣٨) صحيفة الحياة، ١٧ حزيران/ يونيو ٢٠٠٥.

خلاصات

ـ تمثّل فقهاء الشيعة الأوائل بعد وقوع الغيبة الكبرى عام ٣٢٩هـ التراث المذهبي لتقعيد الإمامة النصيّة ودفع الشبهات المثارة حول التشيع الإثني عشري، فانصرفوا إلى إقفال الحقل الأمامي عند حدود الغيبة الكبرى عوضاً عن استنباط نظرية سياسية تجريدية مسترشدين بالنصوص الدينية والمذهبية في الحقل الإمامي، فكان التراث الفقهي والعقدي الإمامي يمهر التشيع بصبغة تاريخية ماضوية، تنتهي إلى عطالة النص الديني في المتخيل السياسي الشيعي حتى ظهور الإمام المهدي كمبرر لاكتمال النصاب الشرعي للدولة.

ويظهر من قراءة التراث النقلي وتالياً الفقهي والعقدي في القرن الرابع الهجري إندكاكه في المجال الغيبوي بما يحيل إلى تأويلات مشوبة بقصور التراث عن السير مع حركة التاريخ بصورة طبيعية، فكان مبدأ (إنتظار الفرج) آلية فاعلة في أسلوب عمل الفقهاء، فقرّروا تعطيل بعض الحدود والأحكام كالقتل والجراح، والجهاد وصلاة الجمُعة، وما يدخل حسب اعتقاداتهم في ولاية الإمام المعصوم. وقفنا في بحوث الجهاد، والقضاء الشرعي، وصلاة الجمعة كمعايير اختبار لمشروعية الدولة في الفقه الشيعي على نصوص لا تقبل الجدل على الحكم الأصلي في الفقه الشيعي إذ اشترط فقهاء الشيعة الإمامية وجود (الإمام العادل) أي المعصوم أو نائبه

الخاص كشرط لوجوب الجهاد، وإقامة الحدود، وصحة انعقاد صلاة الجمعة.

* * *

- أفرزت التحوّلات السياسيّة ما بعد الغيبة الكبرى، وخصوصاً قيام دولة بني بويه الشيعية، تمايزات في الوسط الفقهي الشيعي، أسفرت عن خط فقهي جديد ينخرط في الشأن العام ويتفاعل مع الواقع السياسي، ففي مقابل الخط التقليدي المتلبّس بصورة شبه كاملة بالأخبار والروايات والإنغماس في تراث الإنتظار واعتزال الحياة السياسية وعدم الإقرار بشرعية الدول القائمة في عصر الغيبة، نشأ خط إجتهادي ينحو لفقه الواقع، وقد تأثر بحركة الإجتهاد في العالم السني، وحركة الفلسفة والعقليات التي تنامت في القرن الرابع الهجري، أنتجت معها آليّات عقليّة إستعارها الفقيه بما يسمح له تأويل الروايات المتّصلة بالإنتظار والغيبة واستنباط الأحكام وفق القواعد الأصوليّة المنطقيّة.

وفي الحقل السلطاني، كان من أبرز ثمار جيل المفيد المرتضى الطوسي، تأسيسه لأصالة النظام السياسي (وجوب وجود وحفظ النظام) ويمثّل هذا الرأي في جوهره تطوّراً عظيماً في الفكر السياسي الشيعي والإسلامي عموماً، كونه يؤكّد على فكرة باتت من أولويات الفكر السياسي الحديث، والقائمة على أساس إنضواء الأفراد تحت رابطة سياسية تكفل عيشهم، وتحفظ وحدتهم، وتؤمّن استقرارهم، والمصطلح عليها بالدولة.

بيد أن الإقرار بوجوب النظام السياسي، لا ينطوي في وعي هذا الجيل من الفقهاء على اعتراف ضمني بمشروعيته، وإنما النقاش هنا يرد إلى التمييز بين النظام واللانظام، أما موضوع الشرعية فيندكّ في حيز المفاضلة

داخل دائرة النظام، فالنظام الشرعي عند الشيعة مشروط بالإمامة، ولكن هذه المشروطية ليست نفياً للنظام في عدم تحقق الشرعيّة / الإمامة.

فحين عطّل فقهاء الشيعة الأوائل (المفيد، المرتضى، الطوسي...) إمكانية تحقّق الدولة الشرعية (الإمامة الإلهية) حتى ظهور المهدي، لم يعطّلوا السلطة التي بها انتظام الجماعة البشرية، ووحدة الأمة، وحفظ المصالح العامة، ودفع المنكر، ولجم نزعة الشر والعدوان.

* * *

ـ بدأت إرهاصات تحوّل فقهي عميق في النصف الثاني من القرن السادس الهجري، حيث كسر فقيهان شيعيان حاجز الصمت إيذاناً بنهاية عصر التقليد المطلق للشيخ الطوسي الذي أطبقت شخصيته الفقهية على حركة الفقه الشيعي لفترة طويلة من الزمن، وبظهور علي بن زهرة الحسيني الحلبي المعروف بـ (إبن زهرة)، ومحمد بن منصور بن إدريس الحلبي انهار سدٌّ منيع أمام حركة الإجتهاد الشيعية، عبّر عنه بالخروج على آراء الشيخ الطوسي في الفقه والأصول.

ثمة خروج عن النسق التاريخي للفقه الشيعي بدأ في هذه الحقبة، مهّد طريق التحرر من قيود الإطار الفقهي التقليدي، نلحظه لأوّل وهلة في تبدّل اللغة المستخدمة في صوغ الفتاوى والأحكام ومن ثم تبدّل فحواها ومضامينها، تعكس تبدّل الأحوال والزمان، كما تعكس تأثيرات تمادي الزمان عن عصر النص في النشاط الفقهي، فنجد أن التقيّد بشرط وجود الإمام في القضاء ونفاذ الأحكام وما يدخل حسب ما تنصّ مدوّنات الفقهاء السابقين في حيز صلاحيات الإمام الخاصة، بدأ يفقد أهميّته لصالح المعطيات الواقعية التي تفرض نفسها على الفقيه.

* * *

ـ لعبت الدول الشيعية (البويهيّة، الإيلخانية والسربدارية حصراً) دوراً بارزاً في استدراج الفقيه الشيعي إلى الحقل السلطاني وفك الإرتباط مع التراث الماضوي عبر تفعيل طاقة التقيّة لتتحوّل إلى آلية ناشطة في يد الفقهاء لتجاوز تراث ما قبل الغيبة، وإنتاج تصوّر متين للعلاقة مع سلطان الزمان، الذي يؤسّس لشرعية الشراكة السياسية دون أن يستبعد لا مشروعية السلطة.

فالفقيه الشيعي في عصر الحلي ينطلق في شراكته بالسلطة من مشروعية الشراكة لا من مشروعية السلطة ذاتها والتي لا تتحقّق إلا في حال حضور الإمام المعصوم وليس غيابه، ولكن الحلي بتماهيه مع السلطة المغولية يفتح الباب أمام إمكانية استبدال الموقف التشاؤمي من السلطة وتسوية الثنائية المربكة في الفقه السلطاني الشيعي المتردّدة بين الإمامة / القاعدة / الشرعيّة / الإلهيّة / الواجبة، وسلطة الوقت / الإستثناء / اللاشرعيّة / الظالمة / المحرّمة / التقيّة.



ـ يتّسع النطاق السياسي الإمامي مع قيام الدولة الصفوية، وتبدّل الصلة السلبية بين الفقيه والسلطان، حيث شهدت الدولة الصفويّة في القرن الحادي عشر الهجري تبدلاً عميقاً في العلاقة مع السلطان تلغي معها التأويل الأصلي للعمل مع السلطان على أساس الإمساك عن النكير خوفاً وتقية.

ويدخل الفقيه الشيعي إلى الحيّز السياسي بقدر كبير من التحرر، بانزياح النص الغيبي، وعلى وقع تحوّل فقهي عميق، بطرح رصين وراسخ لمسألة (نيابة الفقيه عن الإمام المهدي)، والتي ستعالج برصانة عالية إشكالية شرعية السلطة، فالفقيه الشيعي في الدولة الصفوية ليس شريكاً

إستثنائياً بمقتضى التقيّة، وإنما بات قسيماً أساسياً في السلطة السياسية، وإن نيابته عن الإمام المهدي تخوّله شرعنة الدولة، وتمنحه صلاحيات واسعة في تقرير مسارها العام، بموجب أطروحة النيابة العامة للفقيه.

وبالإجمال، فإن الفقيه الشيعي في العهد الصفوي لا يجد مندوحة عن تنصيب نفسه في مرتبة أعلى من الزعيم السياسي، فهو رئيس ديني كما هو رئيس سياسي، بما يجعل حضوره في الفترات اللاحقة في الحقل السياسي مركزياً.

* * *

ـ في الدولة القاجارية يندرج التجاذب بين الفقيه الشيعي والسلطان في سياق الصراع على السلطة، فالفقيه الذي كان يدخل إلى السلطة في الدول الشيعية السابقة بدعوة وطلب من السلطان، يجد نفسه اليوم محقّاً، بحسب مضمون النيابة العامة، في الإنخراط في الحقل السلطاني.

وفي ضوء هذا التحوّل، تواصل البحث الفقهي السلطاني بوتائر متسارعة عقب السجال الفقهي الحاد بين القطيفي والكركي، لينداح في مراحل لاحقة في تناظرات رفيعة المستوى، في سياق تكامل عقل الفقيه، عبر رحلة طويلة وشاقّة في سبيل البحث عن الذات، وسيبدأ مع عصر النراقي (ت١٢٤٥هـ) المؤسس الأول لولاية الفقيه المطلقة، بداية قطيعة فقهية ومعرفية مع السياق التاريخي للفقه الشيعي، تدشيناً لمرحلة جديدة يحقّق الفقيه ذاته من خلالها. وهكذا لحظنا تجدّد المعارك الفقهية بين المدرستين الإخبارية والأصولية في العهد القاجاري، إذ أظهر أقطاب الأصولية إستبسالاً مشفوعاً بالثقة العالية بعد أن اجتاز الفقيه الأصولي حصراً عقبات كأداء في الفقه السلطاني الشيعي، إذ شعر بالتحرّر من أساس الإجماعات الفقهية التي خرقها الفقهاء الأصوليون في زمان الدولة

الصفوية، فلم تعد صلاة الجمعة مبرّراً قويّاً للخصام الفقهي، فهي لم تمثّل بعد الآن موضوعاً خلافياً حاداً، بالنظر إلى التطبيع الفعّال الذي مارسه الأصوليون بدعم الصفويين والقاجاريين، فقد كانت تقام صلاة الجمعة على نطاق واسع، الأمر الذي أبطل مفعول الرأي المخالف، والشيء نفسه يقال عن إقامة الحدود، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإلى حد ما الجهاد في عصر الشيخ جعفر كاشف الغطاء. ولذلك، بات من الطبيعي الإنتقال إلى مستوى النيابة العامة للفقيه، مستبطناً إزاحة المفهوم التاريخي للغيبة.

ـ لحظنا في أواخر الدولة القاجارية، الإنخراط السريع والواعي في الحقل السياسي من قبل الفقيه الشيعي، كما ظهر في انتفاضة التنباك بقيادة الميرزا الشيرازي، رغم ما أثارته حركة الشيرازي من تساؤلات، وتحديداً حول جمود الشيرازي على قضية جزئية مثل التنباك، وكان بوسعه تفجير أزمة الشرعية، وهي المسألة التي كانت مورد تركيز الجيل اللاحق من الفقهاء، وتحديداً فقهاء المشروطة في إيران، كما عكستها رسالة النائيني (تنبيه الأمة وتنزيه الملة)، وإن لم تؤسس الحركة والرسالة لسلطة الفقيه، بمعنى أن الحركة في مجمل أنشطتها لم تكن تروم إقامة حكم ديني بديل، ولكن لم تبطل سعي الفقيه من أجل الوصول إلى السلطة.

* * *

ـ يتبين من خلال تحليل مكانة عالم الدين في الحقل الإجتماعي، وعلاقة عالم الدين بالدولة السلالية الصفوية وما بعدها، أن تلك التدابير الراميّة إلى تطويق حركة العلماء وتحييدها، لم تحقّق سوى نجاحات محدودة وفي ظروف خاصة زمكانية، بالنظر إلى استمرارية حاجة الدولة إلى الفقيه، وحضوره في مضمارها كيما يضفي عليها مشروعية دينية تظل مطلوبة على الدوام، وتغلّف ـ أي المشروعية الدينية ـ سياسات الدولة وتدابيرها.

والواقع، أن وجود مثل هذا السلاح الفعّال والخطير في يد العلماء، يؤكّد مكانتهم لدى الدولة ويفرض احترامهم عليها. وللسبب ذاته، كان العلماء يحظون باحترام الحكّام، فيما يغدق الأخيرون عليهم المنح المالية والمعونات والوظائف، أملاً في نزع ذلك السلاح أو تحييده، والذي سيكون ناجزاً بمجرد استتباع العلماء للسلطة، وهو أملٌ ظل يساور الصفويين ومن جاء بعدهم.

وإذا حاولت الأسرة القاجارية على غرار سالفتها الصفوية إحتواء العلماء في إطار علاقة مؤسسية تابعة، أي علاقة وظيفية، أو عبر علاقات قرابية مع بعض العلماء عن طريق التزاوج أو المصاهرة، فإن هذين الأسلوبين لم ينجحا في استتباع العلماء كليّاً، أو إحالتهم إلى مجرد أدوات وألسنة ناطقة بإسم السلطة.

وتظهر تجليّات هذين الأسلوبين بوضوح في عهد ناصر الدين شاه، الذي عرف عنه إكرامه للعلماء وتقرّبه لهم، حيث لقي استجابة طموحة من قبلهم، فكُتب الكثير من الكتب بإسمه مثل (قراءة البلدان) و(ناسخ التواريخ) وغيرهما، إلا أن ذلك لم يمنع من وقوع مشاحنات بينه وبين العلماء وكان سببها المباشر والأساسي على حد الأمين «لمداخلتهم ـ أي العلماء ـ في أمر المملكة»، وكان الإجراء التقليدي المتّبع، النفي خارج الحدود، وتنفيذ ذلك أن يقوم الشاه بإخراج رجال الدين المشاغبين في مملكته والمضاهئين لحكمه من إيران بطريقة لطيفة ما زالت سادرة في ذاكرة علماء الدين حتى اليوم، بأن يقول له: صار لك بمدة لم تحج أو لم تزر المشاهد الشريفة بالعراق، فيعطيه نفقة السفر ويخرج ولا يعود إلا بإذنه...»[١].

على إن مثل هذه التدابير يظل قاصراً عن الإضرار بسلطان العلماء أو الإنتقاص من دورهم الديني الإجتماعي، وهذا نابع في الأساس من بنية

الفقاهة الشيعية كجزء متفرّع عن الإمامة، والتي تقتضي إستقلالية العلماء بما تتيح لهم المجاهرة برأيهم ضد الحكم كلما اتخذت إجراءات تهدد امتيازاتهم أو نفوذهم بين أتباعهم[٢].

علاوة على ذلك كله، توافر علماء الشيعة على آليات فعّالة قادرة على إحباط أي إجراء يهدف إلى تطويق نشاطهم أو الحد من حركتهم، ولعل دخول عنصر (العقل) في عملية التشريع الإسلامي الشيعي يمثّل إنتصاراً كبيراً للفقيه، وحسب رأي المفكر والمؤرخ الإيراني حميد عنايت «كان هناك سلاح فعّال زوّد علماء الدين بقوة حاكمة على صعيد الحجج الحقوقية وهو سلاح علم أصول الفقه الذي كان قد بلغ درجة رفيعة جداً من المهارة والتقنية على أيدي علماء الشيعة»[٣]، كما زوّد الفقيه بخيارات متنوعة، إضافة إلى هامش كبير من المناورة، فما إن يعتقد الشاه بأنه قد وضع التيار الأصولي الاجتهادي في قبضته حتى ينبثق إتّجاه أصولي جديد ينتزع المبادرة.

ومن الناحية العمليّة، إستطاع الإتّجاه الأصولي الإمامي أن يجدد ذاته، فيتجاوز الإتّجاه الأصولي القديم الذي أضحى مرتهناً لسياسات الشاه، وأن المساعي التي بذلها الشاه عبّاس لجهة إنتقاص صلاحيات العلماء الشيعة أفضى إلى تشكل إتّجاه أصولي تنامى بوتائر متسارعة مؤكداً على دور النجف منذ عهد المقدّس الأردبيلي وما بعده، حيث توفّرت فرص مؤاتية لاستزراع مرجعية مستقلة عن الدولة الإيرانية «فمنذ مطلع القرن التاسع عشر وبفضل جهود محمد باقر البهبهاني وتلامذته فرضت المدرسة الأصولية الاجتهادية نفسها على توجهات الحوزة العلمية لدى الشيعة الإمامية، ولم يكن الموقف الأصولي هذه المرة متصالحاً مع الشاه أو تابعاً له كما كان الحال في حالة الكركي والمجلسي في أيام الصفويين، بل نداً ومنافساً له، من خلال تأكيد وتكريس دور المجتهد كمرجع يتزّعم حوزته العلمية

المستقّلة وله مقلّدوه الكثير في أوساط الشعب»[٤]. ويقدّم حميد عنايت كاستنتاج لحركة البهبهاني في مضامينها السياسية: إن الأصوليين حين أطلقوا سلطات العقل والإجتهاد «إنما ساعدوا العقليّة الشيعيّة على تقبّل التغيّرات الإجتماعيّة»[٥].

* * *

ـ ومع حلول القرن العشرين يكتمل المتخيّل السياسي الشيعي بالسعي إلى إقامة الدولة الإسلامية وفرض وجوبها، إبتداء من ثورة العشرين، وانتفاضة خرداد ١٩٦٣ ثم نشأة الأحزاب الشيعية في كل من إيران والعراق، تتوّج بقيام أول دولة شيعية بقيادة الفقهاء عام ١٩٧٩.

فبينما كان الفقيه الشيعي يصدر في المرحلة الأولى ما بعد الغيبة في علاقته بالسلطان من اعتبارات النص، ثم صدور الجيل الثاني عن اعتبارات الواقع، أخذ الفقيه الشيعي منذ العهد الصفوي بشكل بارز يصدر عن اعتبار الفقيه نفسه، ومساحة ولايته (جزئية ومطلقة)، إلى أن استقرّ الفقيه الشيعي على معادلة الفقيه / الحاكم.

وسيظهر من القراءة الإجمالية للفقه السياسي الشيعي، أفول الفقه النقلي / النصّي وتمركز الفقه العقلي / الإجتهادي، الذي يقدّم موضوعية الواقع على موضوع النص، بحيث نجد، فيما يختص بالدولة على وجه الخصوص، أن العقل الفقهي الشيعي يجري دورة كاملة، فيبدأ من نفي مطلق للدولة كما يدل صراحة نص الشريف المرتضى في (الشافي في الإمامة)، وينتهي بإحالة (الدولة الإسلامية) إلى دوغما (عقيدة)، وفرض ديني يندرج في قائمة الفروض الواجبة التي لا يصح تعليقها أو التباطؤ في إنجازها كالصلاة والصيام، وإنها من تمامية إيمان المرء المسلم، كما تخبر مضامين مدوّنات بعض علماء الشيعة المتأخرين، سيما المشتغلين منهم

بالإصلاح الاجتماعي، والتغيير السياسي، وهذه بعض مقتطفات من آراء علماء الشيعة المتأخرين:

ـ يذكر السيد محمد حسين الطباطبائي في (نظرية السياسة والحكم في الإسلام) ما نصّه (إن مسألة الحكومة والسلطة لا تختص بزمان الحضور خاصة، وإنما يشمل عهد الغيبة والحضور على السواء)[٦]، وأكد الطباطبائي هذا الرأي في تفسيره المشهور (الميزان في تفسير القرآن) في سياق الإجابة عن سؤال: من الذي يتقلّد ولاية المجتمع في الإسلام وسيرته؟ فأجاب بما نصّه: (إن أمر الحكومة الإسلامية بعد النبي ﷺ وبعد غيبة الإمام كما في زماننا الحاضر إلى المسلمين من غير إشكال، والذي يمكن وما يستفاد من الكتاب في ذلك أن عليهم تعيين الحاكم في المجتمع على سيرة رسول الله ﷺ، وهي سنّة الإمامة دون الملوكية والإمبراطورية والسير فيهم بحفاظة الأحكام من غير تغيير، والتولي بالشور في غير الأحكام من حوادث الوقت والمحل..)[٧].

ـ ويقول الشيخ محمد جواد مغنية في كتابه (الشيعة والحاكمون): «إن الشيعة لا يرون أي بأس من الناحية الدينية بقيام أية دولة زمنية في هذا العصر والعصور السابقة إذا حكمت برضا الناس واختيارهم وأدّت واجبها كدولة صالحة تحفظ الأمن والنظام، وتصون لكل ذي حق حقه، وتحصن الحدود من الاعتداء»[٨].

ـ وقد أيّد هذا الرأي الشيخ لطف الله الصافي في كتابه (مع الخطيب في خطوطه العريضة)، والذي ردّ فيه اتهام محب الدين الخطيب الشيعة بأن مذهبهم قائم على اعتبار جميع الحكومات غير شرعية، فقال: «أما نحن معاشر الشيعة فنؤيد كل حكومة إسلامية تخدم الإسلام وتقوم بحفظ مصالح المسلمين، وتدافع عن شرفهم وكيانهم وحقوقهم ونرى إضعافها والخروج عليها من الموبقات العظيمة والشيعة تراعي مع كل حكومة مصلحة

الإسلام، لم يخرج منهم من خرج في الأعصار الماضية على بعض الحكومات لكون أوليائه من أهل السنة، ولم يتركوا نصيحة الخلفاء والأمراء سيما في ما يرجع إلى قوة الإسلام وظهور المسلمين وغيرهم»(٩).

وفي واقع الأمر، أن ما حصل خلال رحلة الفقه السلطاني الشيعي من عصر المفيد والمرتضى والطوسي، إلى عصر الخميني، الصدر، الشيرازي، المنتظري، تكامل عقل الفقيه، ليس باستقلاله تماماً عن فضاء النص، وإنما بانغماسه في شؤون حاضره ومستقبله، حيث سيلعب التحدّي الخارجي الفكري والسياسي، أي التحدّيات التي يراد من الإسلام أن يثبت جدارته وديناميته التاريخية قبالة الآخر (البشري، الوضعي)، فيقدّم نفسه بديلاً مرشّحاً للحلول مكان الدين، دوراً مركزياً في تحفيز الوعي بضرورة تقديم معالجات متطوّرة وواقعية.

ـ بدأ إنشقاق التيّار الأصولي على قاعدة سياسية منذ الربع الأول من القرن الثالث عشر الهجري، إذ أن نقطة تمايز وخلاف الأصوليين تمحورت حول موضوع: الفقيه والولاية، وسيكتب على يد المولى النراقي بدء تاريخ خط ولاية الفقيه المطلقة وصولاً إلى الإمام الخميني، فيما سيقدّر لمدرسة النجف بدءاً بالشيخ مرتضى الأنصاري قيادة ولاية الفقيه الجزئية وصولاً إلى السيّد أبي القاسم الخوئي، حيث تفتح بعض المؤشّرات بعد وفاة الإمام الخميني عام ١٩٨٩ الباب أمام احتمالات تنامي معارك إحتجاجيّة فقهيّة بين أنصار المدرستين، بعد بروز مراجع معارضين لفكرة الدولة الإسلاميّة في عصر الغيبة (الروحاني، القمي..).

ـ ومع رحيل الإمام الخميني بدأت تنفرز خمسة إتجاهات متنافرة حول مسألة ولاية الفقيه أو الدولة الإسلامية:

١ ـ إتّجاه معارض مطلق لولاية الفقيه وقيام الدولة الإسلامية في عصر الغيبة، ومن أبرز أقطاب هذا الإتجاه (السيد محمد روحاني، والسيد

القمي...)، ويحاكي هذا الإتجاه موقف فقهاء الشيعة الأوائل، وتمسّكهم الحرفي بالنصوص الغيبية.

٢ ـ إتّجاه ولاية الفقيه الجزئية الذي يحصر دور الفقيه في حيّز الأمور الحسبية، دون الكشف عن موقف صريح من الدولة الإسلامية في عصر الغيبة، ويمثل هذا الإتجاه في العقود الأخيرة السيد أبي القاسم الخوئي وأنصاره في لبنان وإيران وشبه القارة الهندية والخليج، ويتوقّف هذا الإتّجاه عند المضامين الصريحة أو الظاهرة للنصوص الدينية الخاصة بولاية الفقيه.

٣ ـ إتّجاه ولاية الفقيه في المجال التنفيذي، ويصاهر بين الدليلين العقلي والنقلي، فهو من جهة يوقف دور الفقيه الجامع للشرائط عند حدود الأمور الحسبية بمقتضى النصوص واتفاق فقهاء الشيعة السابقين، فيما يتوسل بالدليل العقلي في نحل الفقيه ولاية إضافية في حال المكنة وبسطة اليد، وهو بهذا يجوّز إقامة الدولة الإسلامية في عصر الغيبة ويمثل هذا الإتجاه (السيد السيستاني، والسيد السبزواري والسيد محمد حسين فضل الله).

٤ ـ إتّجاه ولاية الفقيه في الحيز السلطاني، والذي يرى بأن الدولة إمتياز خاص بالفقيه بناء على تأمّلات ذاتية عقلانية في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية وروايات أهل البيت حول الحاكم وتطبيق الأحكام الشرعية، ويمثل هذا الاتجاه: السيد محمد بحر العلوم، والسيد الكلبيكاني، والسيد حسين البروجردي، والشيخ محمد رضا المظفر، والشهيد الصدر، والشيخ عبد الهادي الفضلي، والسيد كاظم الحائري.

٥ ـ إتّجاه ولاية الفقيه المطلقة، ورغم توسّل هذا الإتجاه بالنصوص الواردة في حق الفقهاء بوصفهم (رواة حديثنا)، و(حجتي عليكم)، إلا أنه يغلّب دور العقل في إثبات أطروحته في ولاية الفقيه وإقامة الدولة الإسلامية

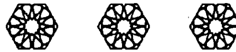
في عصر الغيبة، ويمنح الفقيه سلطة لا متناهية في المجالات: التشريعية، والتنفيذية، والقضائية، ويمثل هذا الإتجاه في إيران (الإمام الخميني، والشيخ حسين علي المنتظري، والشيخ ناصر مكارم شيرازي، وآية الله صانعي، والسيد القائد علي الخامنئي)، وفي العراق: السيد محمد الشيرازي، والسيد محمد تقي المدرسي. وخط في حزب الدعوة يقوده الشيخ محمد مهدي الآصفي.

* * *

ـ لعل من المفارقات التاريخيّة الحاسمة، كما ظهرت في نهاية البحث، أن الغرض من نيابة الفقيه عن الإمام حين طرحت لأول مرّة كان شرعنة الدولة القائمة في عصر الغيبة، وتبرير ممارساتها، وفي نفس الوقت شرعنة إندماج الفقيه في جهاز الدولة، ولكن النيابة دشّنت في مرحلة لاحقة لولاية الفقيه السلطانيّة، بمعنى أن تمدّد النيابة واتّساعها، هو في جوهره إجتياح للسلطة، وصولاً إلى الإنفراد بها، بكلام آخر، أن النيابة في صورتها النهائيّة، نقلت الفقيه من مستوى الشراكة في السلطة إلى مستوى انفراده بها، بوصفه المؤهّل الشرعي الوحيد لمزاولة مهام السلطة، تأسيساً على فحوى النيابة العامة، بما يحيل سلطة غير الفقيه إلى مجرّد سلطة دنيويّة محض، أي مسلوبة الشرعية، وهذا مورد إجماع القطاع الأكبر من فقهاء الشيعة المعاصرين. وهنا المفارقة، أن يلتقي الاتجاهان (الإتّجاه القائل بحرمة إقامة الدولة في عصر الغيبة والإتّجاه القائل بوجوبها) عند نقطة واحدة: نزع مشروعية الدولة القائمة في عصر الغيبة، ولكن من منطلقين متنافرين، فالإتّجاه القائل بالحرمة ينطلق في نفي مشروعية الدولة من منطق غصبيّة دولة غير الإمام المعصوم، وتالياً نفي الدولة مطلقاً، فيما ينطلق الإتّجاه القائل بالوجوب، في نفي مشروعية الدولة، من منطلق النيابة العامة للفقيه عن الإمام المعصوم، وتالياً نفي دولة غير الفقيه، وهذا ما نقصده

بالدورة الكاملة، فقد بدأت الدورة عند نقطة تحريم الدولة وانتهت عند نفس النقطة ولكن من منطلقين مختلفين: الأوّل: تحريم دولة غير الإمام المعصوم، والثاني: تحريم دولة غير الفقيه الجامع للشرائط.

إن ولاية الفقيه التي حقّقت إنتصار الثورة الإسلاميّة وإقامة أول دولة إسلامية شيعية منذ عصر الغيبة، تحوّلت إلى مصدر إنشقاق خطير في الجماعة الشيعية، وفي الحزبية الشيعية أيضاً، فقد شهد حزب الدعوة أخطر إنشقاقين في تاريخه: الأول في بداية الثمانينات والثاني في منتصف التسعينات، كما انهارت حركة الطلائع الرساليين على بنى خلاف ضاري بشأن ولاية الفقيه.



هوامش الخلاصات

(١) محسن الأمين، أعيان الشيعة، مصدر سابق، المجلد الثالث، ص١٢٠.

(٢) سامي زبيدة، الإسلام الدولة والمجتمع، مصدر سابق، ص ٦٨.

(٣) داريوش شايغان، النفس المبتورة، مصدر سابق، ص١٩٨ عن حميد عنايت، الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، باللغة الانكليزية.

(٤) وجيه كوثراني، الاجتهاد، العدد الثالث ربيع ١٩٨٩، مصدر سابق، ص٢٢٨.

(٥) داريوش شايغان، مصدر سابق، ص١٩٨ عن حميد عنايات، باللغة الانجليزية، ص١٦٨.

(٦) السيد محمد حسين الطباطبائي، نظرية السياسة والحكم في الإسلام، الدار الإسلامية بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٢، ترجمة وتقديم محمد مهدي الأصفي، ص٦٧.
وأنظر: الإمام الخميني، الحكومة الإسلامية، والسيد محمد الشيرازي، نظام الحكم في الإسلام، والفقه السياسة، وإلى حكم الإسلام، والسيد محمد باقر الصدر: منابع القدرة الإسلامية...

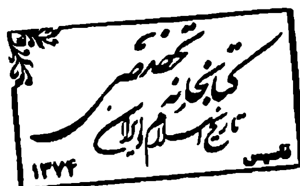
(٧) السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم المقدسة (د.ت) المجلد الثاني، الجزء الرابع، ص١٢١ ـ ١٢٤ ـ ١٢٥.

(٨) محمد جواد مغنية، الشيعة والحاكمون، دار مكتبة الهلال، دار الجواد، بيروت الطبعة السابعة ١٩٩٢، ص٩ ـ ١٠، ونشير هنا إلى أن الشيخ مغنية يعارض بشدة ولاية الفقيه السلطانية المطلقة، ويقول عن الدولة الإسلامية: «إنها لا تعني سيطرة الفقهاء على الحكم واحتكارهم لسلطان السياسة، وإنما تعني أن الشريعة الإسلامية هي الإطار والمعيار لقوانين الدولة وتصرّفاتها، فكلّ ما يتفق وهذه الشريعة يجب تنفيذه ولا يجوز الطعن فيه وما تبيّن تعارضه يحكم ببطلانه» أما ولاية الفقيه فقال: «إن الأصل عدم ولاية أي إنسان على آخر إلا ما خرج بآية محكمة أو رواية قائمة وقد ثبت الإجماع والنص الواضح أن للمجتهد العادل ولاية الفتوى والقضاء وعلى أوقاف العامة وأموال الغائب وفاقد الأهلية، مع عدم الولاية الشخصية، ووارث من لا وارث له، وعلى الممتنع في بعض الحالات» فولاية الفقيه «لا تتعدى الأشياء التي أشرنا إليها»، ومضى مغنيّة إلى اعتبار «اختيار رجال الدولة في العصر

الراهن بيد المسلمين المحكومين لا بيد الفقهاء خاصة...» أنظر: الشيخ محمد جواد مغنية الخميني والدولة الإسلامية، بيروت ١٩٧٨، ص٢ ـ ٦٠.

(٩) لطف الله الصافي، مع الخطيب في خطوطه العريضة، راجعه وعلق عليه السيد مرتضى الرضوي، مطبعة سبهر، طهران، الطبعة السادسة، ١٤٠٨ ـ ١٩٨٧، ص٨٠.

الملاحــق



الملحق الأول

رسالة عبد اللّه النجاشي

والي الأهواز إلى الإمام جعفر الصادق عليه السلام

عن عبد الله بن سليمان النوفلي، قال: كنت عند جعفر بن محمد الصادق عليه السلام فإذا بمولى لعبد الله النجاشي قد ورد عليه، فسلّم وأوصل إليه كتابه، ففضّه وقرأه فإذا أول سطر فيه: بسم الله الرحمن الرحيم. أطال الله [تعالى] بقاء سيدي، وجعلني من كل سوء فداه، ولا أراني فيه مكروهاً فإنه وليُّ ذلك والقادر عليه، إعلم سيدي ومولاي: أني بليت بولاية الأهواز، فإن رأى سيدي أن يحدَّ لي حدّاً، ويمثّل لي مثالاً لأستدلّ به على ما يقرّبني إلى الله عزّ وجل، وإلى رسوله، ويلخّص في كتابه ما يرى لي للعمل به، وفيما أبتذله وأبتذله، وأين أضع زكاتي وفيمن أصرفها، وبمن آنس وإلى من أستريح، وبمن أثق وآمن وألجأ إليه في سرّي، فعسى أن تخلّصني بهدايتك ودلالتك، فإنّك حجّة الله على خلقه وأمينه في بلاده، لا زالت نعمته عليك [برحمته، فأشر عليّ يا مولاي بما يرى رأيك. وردوا في الكتاب يا سيدي بسلامتك، وسلامة من قبلك ومن يعنيك أمره موفقاً إنشاء الله].

قال عبد الله بن سليمان: فأجابه أبو عبد الله عليه السلام: بسم الله الرحمن الرحيم حاطك الله بصنعه ولطف بك بمنّه، وكلأك برعايته فإنّه وليّ ذلك. أما بعد: فقد جاءني رسولك بكتابك، وقرأته وفهمت [ما فيه و] جميع ما

ذكرته وسألت عنه، وزعمت أنك بليت بولاية الأهواز، فسرّني ذلك وساءني وسأخبرك بما ساءني من ذلك وما سرّني إن شاء الله تعالى.

فأما سروري بولايتك فقلت: عسى أن يغيث الله بك ملهوفاً خائفاً، من أولياء آل محمد ﷺ ويعزّ بك [ذليلاً]، ويكسو بك عاريهم ويقوي بك ضعيفهم، ويطفئ بك نار المخالفين عنهم.

وأمّا الذي ساءني من ذلك فإن أدنى ما أخاف عليك أن تعثر بوليّ لنا، فلا تشم رائحة حضيرة القدس، فإني ملخّص لك جميع ما سألت عنه، إن أنت عملت به ولم تجاوزه رجوت أن تسلم إن شاء الله.

أخبرني يا عبد الله أبي عن آبائه عن علي بن أبي طالب عليه السلام عن رسول الله ﷺ أنه قال: «من استشاره أخوه المؤمن فلم يمحضه النصيحة سلبه الله لبّه».

واعلم أني سأشير عليك برأيي، إن أنت عملت به تخلّصت مما أنت متخوفه، واعلم أن خلاصك ونجاتك من حقن الدماء، وكف الأذى عن أولياء الله والرفق بالرعية، والتأني وحسن المعاشرة، مع لين في غير ضعف وشدة في غير عنف، ومدارات صاحبك ومن يرد عليك من رسله، وارتق فتق رعيتك بأن توفّقهم على ما وافق الحق، والعدل إن شاء الله [تعالى]، وإياك والسعاة وأهل النمائم فلا يلتزق منهم بك أحد، ولا يراك الله يوماً و[لا] ليلة وأنت تقبل منهم صرفاً ولا عدلاً، فيسخط الله عليك ويهتك سترك، واحذر مكر خوز الأهواز، فان أبي أخبرني عن آبائه عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: [إن] الإيمان لا يثبت في قلب يهودي ولا خوزي أبداً).

فأمّا من تأنس به وتستريح إليه وتلجأ أمورك إليه، فذلك الرجل [الممتحن] المستبصر الأمين الموافق [لك على دينك. وميّز أعوانك وجرّب

الفريقين، فإن رأيت هنالك رشداً] فشأنك وإيّاه، وإيّاك أن تعطي درهماً أو تخلع ثوباً، أو تحمل على دابة، في غير ذات الله، لشاعر أو مضحك أو ممتزح، إلا أعطيت مثله في ذات الله، ولتكن جوائزك وعطاياك وخلعك، للقوّاد والرسل والأجناد، وأصحاب الرسائل وأصحاب الشرط والأخماس وما أردت أن تصرفه في وجوه البر والنجاح والعتق والصدقة، والحج، والمشرب، والكسوة التي تصلّي فيها، وتصل بها، والهديّة التي تهديها إلى الله تعالى وإلى رسوله ﷺ من أطيب كسبك.

يا عبد الله إجهد أن لا تكنز ذهباً ولا فضّة، فتكون من أهل هذه الآية [التي قال الله تعالى] ﴿وَٱلَّذِينَ يَكۡنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلۡفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٣٤]، ولا تستصغرن من حلو وفضل صدقة في بطون خالية تسكن بها غضب الله تبارك وتعالى.

واعلم أني سمعت أبي يحدّث، عن آبائه، عن أمير المؤمنين عليه السلام، أنّه سمع النبي ﷺ يقول لأصحابه يوماً: «ما آمن بالله واليوم الآخر من بات شبعاناً وجاره جائع». فقلنا: هلكنا يا رسول الله، فقال: «من فضل طعامكم ومن فضل تمركم، ورزقكم، وخلقكم، وخرقكم تطفئون بها غضب الرب».

وسأنبئك بهوان الدنيا، وهوان شرفها، على ما مضى من السلف والتابعين، فقد حدّثني محمد بن علي بن الحسين، قال: لما تجهّز الحسين عليه السلام إلى الكوفة، أتاه ابن عباس فناشده الله والرحم، أن يكون هو المقتول بالطف، فقال: [أنا أعرف] بمصرعي منك، وما وكدي (أي قصدي) من الدنيا إلا فراقها، ألا أخبرك يا ابن عباس بحديث أمير المؤمنين عليه السلام والدنيا؟ فقال له: بلى [لعمري] إني لأحب أن تحدثني بأمرها. فقال أبي: قال علي ابن الحسين عليه السلام سمعت أبا عبد الله يقول: حدّثني أمير المؤمنين عليه السلام قال: إني كنت بفدك في بعض حيطانها، وقد صارت لفاطمة عليها السلام قال: فإذا أنا بامرأة قد قحمت عليّ، وفي يدي مسحاة

وأنا أعمل بها، فلما نظرت إليها طار قلبي مما تداخلني من جمالها فشبهتها ببثينة بنت عامر الجمحي، وكانت من أجمل نساء قريش.

فقالت: يا ابن أبي طالب هل لك أن تتزوج بي فأغنيك عن هذه المسحات، وأدلّك على خزائن الأرض، فيكون لك الملك ما بقيت ولعقبك من بعدك؟ فقال لها علي عليه السلام: من أنت حتى أخطبك من أهلك؟

فقالت: أنا الدنيا.

قال [قلت] لها: فارجعي واطلبي زوجاً غيري [فلستِ من شأني]، وأقبلت على مسحاتي وأنشأت أقول:

لقد خاب من غرّته دنيا دنيّة ... وما هي إن عزّت قروناً بطائل
أتتنا على زي العزيز بثينة ... وزينتها في مثل تلك الشمائل
فقلت لها: غرّي سواي فإنني ... عزوف عن الدنيا ولست بجاهل
وما أنا والدنيا فإنّ محمداً ... أحل صريعاً بين تلك الجنادل
وهبها أتتنا بالكنوز ودرّها ... وأموال قارون وملك القبائل
أليس جميعاً للفناء مصيرنا ... ويطلب من خزّانها بالطوائل
فغري سواي إنني غير راغب ... بما فيك من ملك وعزّ ونائل
فقد قنعت نفسي بما قد رزقته ... فشأنك يا دنيا وأهل الغوائل
فإني أخاف الله يوم لقائه ... وأخشى عذاباً دائماً غير زائل

فخرج من الدنيا وليس في عنقه تبعة لأحد، حتى لقي الله محموداً غير ملوم ولا مذموم، ثمّ اقتدت به الأئمة من بعده، بما قد بلغكم لم يتلطخوا بشيء من بوائقها (عليهم الصلاة والسلام أجمعين) وأحسن مثواهم.

وقد وجّهت إليك بمكارم الدنيا والآخرة، وعن الصادق عليه السلام المصدّق رسول الله صلى الله عليه وآله، فإن أنت عملت بما نصحت لك في كتابي هذا، ثمّ كانت

عليك من الذنوب والخطايا كمثل أوزان الجبال وأمواج البحار، رجوت الله أن يتجافى عنك بقدرته.

يا عبد الله إياك أن تخيف مؤمناً، فإن أبي محمد بن علي حدّثني عن أبيه عن جده علي بن أبي طالب عليه السلام أنه كان يقول: «من نظر إلى مؤمن [نظرة] ليخيفه بها أخافه الله بها يوم لا ظلّ إلاّ ظلّه، وحشره الله في صورة الذر لحمه وجسده، جميع أعضائه حتى يورده مورده».

وحدثني أبي عن آبائه عن علي عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال: «من أغاث لهفاناً من المؤمنين أغاثه الله يوم لا ظلَّ إلا ظلّه وآمنه يوم الفزع الأكبر، وآمنه من سوء المنقلب، ومن قضى لأخيه المؤمن حاجة، قضى الله له حوائج كثيرة من إحداها الجنة، ومن كسا أخاه المؤمن من عري، كساه الله من سندس الجنة واستبرقها وحريرها، ولم يزل يخوض في رضوان الله ما دام على المكسو منك سلك، ومن أطعم أخاه من جوع أطعمه الله من طيّبات الجنة، ومن سقاه من ظمأ سقاه الله من الرحيق المختوم ريّه، ومن أخدم أخاه أخدمه الله من الولدان المخلدين، وأسكنه مع أوليائه الطاهرين، ومن حمله أخاه المؤمن [من رحله] حمله الله على ناقة من نوق الجنة، وباهى به على الملائكة المقربين يوم القيمة، ومن زوّج أخاه المؤمن إمرأة يأنس بها، وتشدُّ عضده ويستريح إليها، زوَّجه الله من حور العين وآنسه بمن أحب من الصدِّيقين من أهل بيته وإخوانه وآنسهم به، ومن أعان أخاه المؤمن على سلطان جائر أعانه الله على إجازة الصراط عند زلة الأقدام، ومن زار أخاه المؤمن إلى منزلة لا لحاجة منه إليه كتب من زوّار الله، وكان حقيقاً على الله أن يكرِّم زائره.

يا عبد الله وحدّثني أبي عن آبائه عن علي عليه السلام أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وآله وهو يقول لأصحابه يوماً: معاشر الناس أنه ليس بمؤمن من آمن بلسانه ولم

يؤمن بقلبه، فلا تتّبعوا عثرات المؤمنين، فإنه من اتّبع عثرة مؤمن، اتّبع الله عثراته يوم القيامة، وفضحه في جوف بيته.

وحدثني أبي عليه السلام عن آبائه عن علي عليه السلام، أنه قال: أخذ الله ميثاق المؤمن أن لا يصدّق فيٍ مقالته، ولا ينتصف في وعده، وعلى أن لا يشفى غيظه إلا بفضيحة نفسه، لأن كلّ مؤمن ملجم، وذلك لغاية قصيرة، وراحة طويلة، أخذ الله ميثاق المؤمن على أشياء، أيسرها عليه مؤمن مثله يقول بمقالته، يبغيه ويحسده، والشيطان يغويه، ويعنته، والسلطان يقفو أثره ويتبع عثراته، وكافر بالذي هو مؤمن، يرى سفك دمه ديناً وإباحته حريمه غنماً فما بقاء المؤمن بعد هذا.

يا عبد الله وحدثني أبي عليه السلام عن علي عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله قال: نزل جبرائيل فقال: يا محمد أن الله يقرأ عليك السلام يقول اشتققت للمؤمن إسماً من أسمائي سميته مؤمناً فالمؤمن مني وأنا منه، من استهان بمؤمن فقد استقبلني بالمحاربة.

يا عبد الله وحدثني أبي عليه السلام عن آبائه عن علي عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال يوماً: يا علي لا تناظر رجلاً حتى تنظر في سريرته، فإن كانت سريرته حسناً فإن الله عزّ وجل لم يكن ليخذل وليّه، وإن كانت سريرته رديّة فقد يكفيه مساويه فلو جهدت أن يعمل به أكثر مما عمل من معاصي الله عزّ وجل ما قدرت عليه.

يا عبد الله وحدثني أبي عليه السلام عن آبائه عن علي عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: أدنى الكفر أن يسمع الرجل عن أخيه الكلمة فيحفظها عليه يريد أن يفضحه بها أولئك لا خلاق لهم.

يا عبد الله وحدثني أبي عن آبائه عن علي عليه السلام أنه قال: من قال في مؤمن ما رأت عيناه، وسمعت أذناه، ما يشينه ويهدم مروّته، فهو من الذين

قال الله عزّ وجل: (إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب أليم(.

يا عبد الله وحدثني أبي عن آبائه عن علي عليه السلام أنه قال: من روى عن أخيه المؤمن رواية يريد بها هدم مروّته وثلبه، أوبقه الله تعالى بخطيئة حتى يأتي المخرج مما قال، ولن يأتي بالمخرج منه أبداً، ومن أدخل على أخيه المؤمن سروراً، فقد أدخل على أهل البيت عليهم السلام سروراً، ومن أدخل على أهل البيت سروراً فقد أدخل على رسول الله صلى الله عليه وآله سروراً، ومن أدخل على رسول الله صلى الله عليه وآله سروراً فقد سرّ الله، ومن سرّ الله فحقيق عليه أن يدخله الجنة.

ثمّ إني أوصيك بتقوى الله، وإيثار طاعته، والإعتصام بحبله، فإنّه من اعتصم بحبل الله فقد هدي إلى صراط مستقيم، فاتق الله ولا تؤثر أحداً على رضاه وهواه، فإنّه وصية الله إلى خلقه، ولا يقبل منهم غيرها ولا يعظّم سواها.

واعلم أن الخلائق لم يوكلوا بشيء أعظم من التقوى، فإنه وصيتنا أهل البيت، فإن استطعت أن لا تنال من الدنيا شيئاً تُسأل عنه غداً فافعل).

قال عبد الله بن سليمان: فلما وصل كتاب الصادق إلى النجاشي نظر فيه وقال: صدق والله الذي لا إله إلا هو مولاي، فما عمل أحد بما في هذا الكتاب إلا نجا، فلم يزل عبد الله يعمل به أيام حياته.

(المصدر: كشف الريبة عن أحكام الغيبة، تحقيق السيد علي الخراساني الكاظمي، دار الأضواء، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م، ص١١٤ ـ ١٢٢).

الملحق الثاني
في باب العمل مع السلطان وأخذ جوائزه
رسالة الشريف المرتضي إلى الوزير الحسين بن علي المعرّي

بسم الله الرحمن الرحيم
(مسألة في العمل مع السلطان)

الحمد لله وسلامه على عباده الذين اصطفى محمد نبيه والطيبين من عترته.

جرى في مجلس الوزير السيد الأجل أبي القاسم الحسين بن علي المعري (أدام الله سلطانه) في جمادى الآخرة سنة خمس عشرة وأربعمائة كلام في الولاية من قبل الظلمة، وكيفية القول في حسنها وقبحها، فاقتضى ذلك إملاء مسألة وجيزة يطلع بها على ما يحتاج إليه في هذا الباب، والله الموفّق للصواب والرشاد.

إعلم أن السلطان على ضربين: محقٌ عادل، ومبطلٌ ظالم، متغلب. فالولاية من قبل السلطان المحق العادل لا مسألة عنها، لأنها جائزة، بل ربما كانت واجبة إذا حتمها السلطان وأوجب الإجابة إليها.

وإنما الكلام في الولاية من قبل المتغلّب، وهي على ضروب: واجب وربما تجاوز الوجوب إلى الإلجاء، ومباحٌ، وقبيحٌ، ومحظور.

فأما الواجب: فهو أن يعلم المتولّي، أو يغلب على ظنه بأمارات لائحة، أنه يتمكن بالولاية من إقامة حق، ودفع باطل، وأمر بمعروف، ونهي عن منكر. ولولا هذه الولاية لم يتم شيء من ذلك، فيجب عليه الولاية بوجوب ما هي َسبب إليه، وذريعة إلى الظفر به.

وأمّا ما يخرج إلى الإلجاء، فهو أن يحمل على الولاية بالسيف، ويغلب في ظنه أنه متى لم يجب إليها سفك دمه، فيكون بذلك ملجأ إليها.

فأما المباح منها: فهو أن يخاف على مال له، أو من مكروه يقع [به] يتحمّل مثله، فتكون الولاية مباحة بذلك ويسقط عنه قبح الدخول فيها. ولا يلحق بالواجب، لأنه إن آثر تحمّل الضرر في ماله والصبر على المكروه النازل به ولم يتول، كان ذلك أيضاً له.

فإن قيل: كيف تكون الولاية من قبل الظالم حسنة؟ فضلاً عن واجبة، وفيها وجه القبح ثابت، وهو كونها ولاية من قبل الظالم، ووجه القبح إذا ثبت في فعل كان الفعل قبيحاً وإن حصلت فيه وجوه أحسن. ألا ترى أن الكذب لا يحسن وإن اتفقت فيه منافع دينية كالألطاف تقع عندها الإيمان وكثيراً من الطاعات.

قلنا: غير مسلم أن وجه القبح في الولاية للظالم هو كونها ولاية من قبلها، وكيف يكون ذلك؟! وهو لو أكره بالسيف على الولاية لم تكن منه قبيحة، فكذلك إذا كان فيها توصّل إلى إقامة حقٍ ودفع باطل يخرج عن وجه القبح.

ولا يشبه ذلك ما يعترض في الكذب مما لا يخرجه عن كونه قبيحاً، لأنّا قد علمنا بالعقل وجه قبح الكذب، وأنه مجرد كونه كذباً، لأن هذه جهة عقلية يمكن أن يكون العقل طريقاً إليها.

وليس كذلك الولاية من قبل الظالم، لأن وجه قبح ذلك في الموضع

الذي يُقبح فيه شرع، فيجب أن يثبته قبيحاً في الموضع الذي جعله الشرع كذلك.

وإذا كان الشرع قد أباح التولّي من قبل الظالم مع الإكراه، وفي الموضع الذي فرضنا أنه متوصّل به إلى إقامة الحقوق والواجبات، علمنا أنه لم يكن وجه القبح في هذه الولاية مجرّد كونها ولاية من جهة ظالم، وقد علمنا أن إظهار كلمة الكفر لمّا كانت تحسن مع الإكراه، فليس وجه قبحها مجرد النطق بها وإظهارها بل بشرط الإيثار.

وقد نطق القرآن بأن يوسف عليه السلام تولّى من قبل العزيز وهو ظالم، ورغّب إليه في هذه الولاية، حتى زكّى نفسه فقال (إجعلني على خزائن الأرض إني حفيظ عليم)، ولا وجه لحسن ذلك إلا ما ذكرناه من تمكّنه بالولاية من إقامة الحقوق التي كانت يجب عليه إقامتها.

وبعد: فليس التولّي من جهة الفاسق أكثر من إظهار طلب الشيء من جهة لا يستحق منها وبسبب لا يوجبه.

وقد فعل ما له هذا المعنى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، لأنه دخل في الشورى تعرضاً للوصول إلى الإمامة، وقد علم أن تلك الجهة لا يستحق من مثلها التصرّف في الإمامة، ثم قبل اختيار المختارين له عند إفضاء الأمر إليه وأظهر أنه صار إماماً باختيارهم وعقدهم. وهذا له معنى التولّي من قبل الظالم بعينه للإشتراك في إظهار التوصّل إلى الأمر بما لا يستحق به ولا هو موجب لمثله.

لكنّا نقول: إن التصرّف في الإمامة كان إليه بحكم النص من رسول الله صلى الله عليه وآله على أمّته، فإذا دفع عن مقامه وظنّ أنّه ربما توصّل إلى الإمامة بأسباب وضعها الواضعون لا تكون الإمامة مستحقّة بمثلها، جاز بل وجب أن يدخل فيها ويتوصّل بها حتى إذا وصل إلى الإمامة، كان تصرّفه

فيها بحكم النص لا بحكم هذه الأسباب العارضة. ويجري ذلك مجرى من غصب على وديعة وحيل بينه وبينها وأظهر غاصبها أنه يهبها لصاحبها، فإنه يجوز لصاحب الوديعة أن يتقبل في الظاهر هذه الوديعة ويظهر أنه قبضها على جهة الهبة، ويكون تصرفه حينئذ فيها بحكم الملك الأول لا عن جهة الهبة. وعلى هذا الوجه يحمل تولّي أمير المؤمنين لجلدة الوليد بن عقبة.

ولم يزل الصالحون والعلماء يتولّون في أزمان مختلفة من قبل الظلمة لبعض الأسباب التي ذكرناها، والتولي من قبل الظلمة إذا كان فيه ما يحسنه مما تقدم ذكره، فهو على الظاهر من قبل الظالم، وفي الباطن من قبل أئمة الحق، لأنهم إذا أذنوا في هذه الولاية عند الشروط التي ذكرناها فتولاها بأمرهم فهو على الحقيقة وال من قبلهم ومتصرف بأمرهم.

ولهذا جاءت الرواية الصحيحة بأنّه يجوز لمن هذه حاله أن يقيم الحدود ويقطع السرّاق، ويفعل كل ما اقتضت الشريعة فعله من هذه الأمور.

فإن قيل: أليس هو بهذه الولاية معظّماً للظالم ومظهراً فرض طاعته، وهذا وجه قبيح لا محالة، كان غنيّاً عنه لولا الولاية.

قلنا: الظالم إذا كان متغلّباً على الدين، فلا بد لمن هو في بلاده وعلى الظاهر من جملة رعيته، من إظهار تعظيمه وتبجيله والإنقياد له على وجه فرض الطاعة، فهذا المتولي من قبله لو لم يكن متوليّاً لشيء، لكان لا بد له من التغلّب معه، مع إظهار جميع ما ذكرناه من فنون التعظيم للتقيّة والخوف، فليس يدخله الولاية في شيء من ذلك لم يكن يلزمه لو لم يكن والياً، وبالولاية يتمكن من أمر بمعروف ونهي عن منكر، فيجب أن يتوصل بها إلى ذلك.

فإن قيل: أرأيتم لو غلب على ظنه أنه كما يتمكن بالولاية من أمر

ببعض المعروف ونهي عن بعض المنكر، فإنّه يلزم لأجل هذه الولاية أفعالاً وأموراً منكرة قبيحة لولا هذه الولاية لم تلزمه لا يتمكن من الكف عنها.

قلنا: إذا كان لا يجد عن هذه الأفعال محيصاً ولا بد من أن تكون الولاية سبباً لذلك، ولو لم يتوصّل لم يلزمه أن يفعل هذه الأفعال القبيحة، فإنّ الولاية حينئذ تكون قبيحة، ولا يجوز أن يدخل فيها مختاراً.

فإن قيل: أرأيتم إن أكره على قتل النفوس المحرّمة، كما أكره على الولاية، أيجوز له قتل النفوس المحرّمة.

قلنا: لا يجوز ذلك، لأن الإكراه لا حكم له في الدماء، ولا يجوز أن يدفع عن نفسه المكروه بإيصال ألم إلى غيره على وجه لا يحسن ولا يحل.

وقد تظاهرت الروايات عن أئمتنا عليهم السلام بأنّه لا تقيّة في الدماء. وإن كانت مبيحة لما عداها عند الخوف على النفس.

فإن قيل: فما عندّكم في هذا المتولّي للظالّم ونيّته معقودة على أنّه إنّما دخل في هذه الولاية لإقامة الحدود والحقوق إن منعه من هذه الولاية، أو مما يتصرف فيه فيها مانع من الناس ورام الحيلولة بينه وبين أغراضه، كيف قولكم في دفعه عن ذلك وقتاله.

قلنا: هذه الولاية إذا كانت حسنة أو واجبة عند ثبوت شرط وجوبها، وبيّنا أنّها في المعنى من قبل إمام الحق وصاحب الأمر، وإن كانت على الظاهر الذي لا نقرُّ به كأنَّها من قبل غيره، فحكم من منع منها وعارض فيها حكم من منع من ولاية من ينصبه الإمام العادل في دفعه بالقتل والقتال، وغير ذلك من أسباب الدفع.

فإن قيل: كيف السبيل إلى العلم بأنّ هذا المتولّي في الظاهر من قبل السلطان الجائر بحق لا تحلُّ معارضته ومخالفته، وهو على الظاهر متولٍ من قبل الظالم الطاغي الذي يجب جهاده ولا يحسن إقرار أحكامه.

فإن قلتم: الطريق إلى ذلك أن نجد من يعتقد المذهب الحق المتولي من قبل الظلمة والمتغلبين مختاراً فنعلم أنه ما اعتمد ذلك إلا لوجه صحيح اقتضاه.

قيل لكم: وهذا كيف يكون طريقاً صحيحاً، وقد يجوز لمعتمد الحق أن يعصي، بأن يلي ولاية من قبل ظالم لبعض أغراض الدنيا ومنافعها، فلا يكون دفعه ومنعه مبيحين.

قلنا: المعول في هذا الموضع على غلبة الظنون وقوة الأمارات، فإن كان هذا المتولي خليعاً فاسقاً قد جرت عادته بتورط القبائح وركوب المحارم ورأيناه يتولى للظلمة، فلا بد من غلبة الظن بأنه لم يتول ذلك مع عادته الجارية بالجرم والفجور إلا لأغراض الدنيا، فيجب منعه ومنازعته والكف عن تمكينه. وإن كانت عادته جارية بالتدين والتصوب والكف عن المحارم، ورأيناه قد تولى مختاراً غير مكره لظالم، فالظن يقوى أنه لم يفعل ذلك مع الإيثار إلا لداع من دواع الدين التي تقدم ذكرها، فحينئذ لا يحل منعه ويجب تمكينه.

فإن اشتبه في بعض الأحوال الأمر، وتقابلت الأمارات وتعادلت الظنون، وجب الكف من منعه ومنازعته على كل حالة، لأنا لا نأمن في هذه المنازعة أن تقع على وجه قبيح، وكل ما لا يؤمن فيه وجه القبح يجب الكف عنه.

ونظائر هذه الحال في فنون التصرف وضروب الأفعال أكثر من أن تحصى.

فإنا لو عهدنا من بعض الناس الخلاعة والفسق وشرب الخمور والتردد إلى مواطن القبيحة، ورأيناه في بعض الأوقات يدخل إلى بيت خمار، ونحن لا ندري أيدخل للقبيح أم للإنكار على من يشرب الخمر، فإنا لقوة

ظننا بالقبيح منه على عادته المستمرة، يجب أن نمنعه من الدخول ونحول بينه وبينه إذا تمكنا من ذلك، وإن جاز على أضعف الوجوه وأبعدها من الظن أن يكون دخل للإنكار لا لشرب الخمر.

ولو رأينا من جرت عادته بالصيانة والديانة وإنكار المنكر يدخل بيت خمار فإنه لا يحسن منعه من الدخول، لأن الظن يسبق ويغلب أنه لم يدخل إلا لوجه يقتضيه الدين، إما لإنكار أو غيره.

فإن رأينا داخلاً لا يعرف له عادة حتى ولا ينوي ترفعنا أيضاً عن منعه لأنه لا يجوز أن يكون الدخول لوجه جميل ولا أمارة للقبيح ظاهرة.

فإن قيل: فكيف القول فيمن يتولى للظالم، وغرضه أن يتم له بهذه الولاية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وجمع بين هذا الغرض وبين الوصول إلى بعض منافع الدنيا، إما على وجه القبح أو وجه الإباحة.

قلنا: المعتبر في خلوص الفعل لبعض الأغراض أن يكون لولا ذلك الغرض لما فعله وأقدم عليه، وإن جاز أن يكون فيه أغراض أخر ليس هذا حكمها.

فإن كان هذا المتولي لو انفردت الولاية بالأغراض الدينية وزالت عنها الأغراض الدنيوية، لكان يتولاها ويدخل فيها.

ولو انفردت عن أغراض الدين بأغراض الدنيا لم يقدم عليها، فهذا دليل على أن غرضه فيها هو ما يرجع إلى الدين. وإن جاز أن يجتمع إليه غيره مما لا يكون هو المقصود، وإن كان الأمر بالعكس من هذا، فالغرض الخالص هو الراجع إلى الدنيا، فحينئذ يقبح الولاية.

فإن قيل: ما الوجه في ما روي عن الصادق عليه السلام من قوله: كفارة العمل مع السلطان قضاء حاجات الأخوان. أو ليس هذا يوجب أن العمل

من قبله معصية وذنب حتى يحتاج إلى الكفارة عنها؟ وقد قلتم أنها تكون في بعض الأحوال حسنة وراجحة.

قلنا: يجوز أن يكون ﷺ أراد بذلك أن قضاء حاجات الأخوان يخرج الولاية من القبح إلى الحسن، ويقتضي تقرّبها من جهة اللوم، كما أن الكفّارة تسقط اللوم عن مرتكب ما يقتضيها، فأراد أن يقول: إن قضاء حاجات الأخوان يدخلها في الحسن، فقال: يكون كفارة لها، تشبيهاً.

ويمكن أيضاً أن يريد بذلك من تولى للسلطان الظالم، وهو لا يقصد بهذه الولاية التمكين من إقامة الحق ودفع الباطل، ثم قضى بعد ذلك حاجات الأخوان على وجه يحسن ويستحق الثواب والشكر، فهذه الولاية وقعت في الأصل.

ويجوز أن يسقط عقابها ويتمحص عن فاعلها، بأن يفعل طاعة قصدها ويكون تلك الطاعة هي قضاء حاجات إخوان المؤمنين، وهذا واضح.

والحمد لله رب العالمين والصلاة على محمد وآله الطاهرين.

(المصدر: علي بن الحسين (الشريف المرتضى) رسائل الشريف المرتضى، إعداد السيد مهدي رجائي، دار القرآن الكريم، مدرسة آية الله العظمى الكلبيكاني، المجموعة الثانية، مطبعة الخيام، قم ـ إيران، ط. ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، ص٨٩ ـ ٩٧).

١ ـ رأي الشيخ محمد بن الحسن الطوسي الملقّب بـ(شيخ الطائفة)

ورد في كتاب المكاسب من (النهاية) في باب عمل السلطان وأخذ جوائزهم:

«تولي الأمر من قبل السلطان العادل الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر الواضع الأشياء مواضعها، جائز مرغّب فيه، وربما بلغ حد الوجوب لما في ذلك من التمكن من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر،

ووضع الأشياء مواضعها. وأما سلطان الجور، فمتى علم الإنسان أو غلب على ظنه: أنه متى تولى الأمر من قبله، أمكنه التوصل إلى إقامة الحدود والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وقسم الأخماس والصدقات في أربابها وصلة الإخوان، ولا يكون في جميع ذلك مخلاً بواجب ولا فاعلاً لقبيح، فإنه يستحب له أن يتعرض لتولي الأمر من قبلهم. ومتى علم أو غلب على ظنه: أنه لا يتمكن من جميع ذلك، وأنه لا بد من أن يلحقه ضرب من التفريط في القيام بالواجبات أو يحتاج إلى ارتكاب شيء من المقبحات، فلا يجوز له التعرض له على حال، فإن ألزم الولاية إلزاماً لا يبلغ تركه إلى الخوف على النفس وسلب الأموال، غير أنه يلحقه بعض الضرر وتحمل بعض الأثقال، فالأولى له أن يتحمل ذلك، ولا يتعرض لعمل السلطان. فإن خاف من الامتناع من ذلك على النفس أو على الأهل أو على المال أو على بعض المؤمنين في ذلك، جاز له أن يتولى الأمر، ويجتهد أن يضع الأشياء مواضعها. فإن لم يتمكن من الجميع، فما يتمكن منه يجتهد في القيام به. وإن لم يمكنه ذلك ظاهراً، فعله سراً وإخفاتاً، وخاصة ما يتعلق بقضاء حقوق الإخوان والتخفيف عنهم فيما يلزمهم من جهة السلاطين الجورة من الخراج وغيره. فإن لم يتمكن من إقامة حق على وجه، والحال وصفناه في التقية، جاز له أن يتقي في جميع الأحكام والأمور، ما لم يبلغ ذلك إلى سفك الدماء المحرمة، فإنه لا تقية له في سفكها على حال.

ومتى تولى شيئاً من أمور السلطان من الإمارة والجباية والقضاء وغير ذلك من أنواع الولايات، فلا بأس أن يقبل على ذلك الأرزاق والجوائز والصلاة. فإن كان ذلك من جهة سلطان عادل، كان ذلك حلالاً له طلقاً. وإن كان من جهة سلطان الجور، فقد رخص له في قبول ذلك من جهتهم، لأن له حظاً في بيت المال. ويجتهد أن يخرج من جميع ما يحصل له من جهتهم الخمس، ويضعه في أربابه، والباقي يواسي منه إخوانه من

المؤمنين، ويصلهم ببعضه وينتفع هو بالبعض. ولا يجوز له أن يقبل من جوائزهم وصلاتهم ما يعلمه ظلماً وغصباً، ويتعين له.

فإن لم يتعين له ذلك، وإن علم: أن المجيز له ظالم، لم يكن به بأس بقبول جوائزه، ويكون مباحاً له، والإثم على ظالمه. وإذا تمكن الإنسان من ترك معاملة الظالمين في التجارات والمعاملات والمبايعات، فالأولى تركها. فإن لم يمكنه ذلك، ولا يجد سبيلاً إلى العدول عنه، جاز له مبايعتهم ومعاملتهم، ولا يشتري منه مغصوباً يعلمه كذلك ولا يقبل منهم ما هو محظوراً في شريعة الإسلام.

فإن خاف من رد جوائزهم التي يعلمها غصباً على نفسه وماله، فليقبلها. فإن أمكنه أن يردها إلى أربابها، فعل. وإن لم يتمكن من ذلك، تصدق بها عن صاحبها. ولا بأس بشراء الأطعمة وسائر الحبوب والغلات على اختلاف أجناسها من سلاطين الجور، وإن علم من أحوالهم: أنهم يأخذون ما لا يستحقون، ويغصبون ما ليس لهم، ما لم يعلم في ذلك شيئا بعينه غصباً، فإن علمه كذلك فلا يتعرض لذلك.

فإما ما يأخذونه من الخراج والصدقات، وإن كانوا غير مستحقين لها، جاز له شراؤها منهم. ومتى غصب ظالم إنساناً شيئاً، ثم تمكن بعد ذلك المظلوم من ارتجاعه، أو أخذ عوضه من ماله بذلك القدر، جاز له أن يأخذه من غير زيادة عليه. وإن تركه، كان أفضل له وأكثر ثواباً. فإن أودعه الظالم وديعة وائتمنه منها، لم يجز له حبسها، ووجب عليه ردها، ولا يخونه فيها. وإن أودعه شيئاً يعلم أنه غصب، ويعرف صاحبه، لم يجز له رده على مودعه، وينبغي له أن يرده على صاحبه. وإن علم أنه غصب، ولم يعرف صاحبه، حبسه عنده إلى أن يعرف صاحبه. فإن لم يتبين له صاحباً، تصدق به عنه، ولا يرده على الظالم على حال».

المصدر: الشيخ محمد بن الحسن الطوسي، النهاية، طبعة حجرية (د.ت)، ص٣٥٦ ـ ٣٥٩.

٢ ـ رأي حمزة بن عبد العزيز الديلمي الملقّب بـ(سلاّر) (ت٤٦٣):

السلطان على ضربين، أحدهما سلطان الحق العادل، والآخر سلطان الجور الظالم المتغلب. فأما الأول فمندوب إلى خدمته ومعاونته، ومرغب فيها، وربما وجب ذلك على المكلف، بأن يدعوه فيجب امتثال أمره، فإذا ولى هذا السلطان إنساناً، أمارة، أو حكماً، غير ذلك من ضروب الولايات، وجب عليه طاعته في ذلك، وترك الخلاف له فيه، وجائز قبول جوائزه وصلاته، وأرزاقه، وسايغ التصرف في ذلك على كل حال.

وأما السلطان الجائر، فلا يجوز لأحد أن يتولى شيئاً من الأمور، مختاراً من قبله، إلا من يعلم، أو يغلب على ظنه، أنه إذا تولى ولاية من جهته، تمكن من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقسمة الأخماس والصدقات إلى مستحقيها، وصلة الإخوان، ولا يكون في شيء من ذلك تاركاً لواجب، ولا مخلاً به، ولا فاعلاً لقبيح، فإنه حينئذ مستحب له التعرض لتولي الأمر من جهته، فإن علم أو ظن أنه لا يتمكن من ذلك، وأنه لا بد له من الإخلال بواجب، أو أن يفعل قبيحاً، لم يجز له تولي ذلك، فإن ألزمه السلطان الجائر بالولاية إلزاماً لا يبلغ تركه الإجابة إلى ذلك، الخوف على النفس، وسلب المال، وإن كان ربما لحقه بعض الضرر، أو لحقته في ذلك مشقة، فالأولى أن يتحمل تلك المشقة، ويتكلف مضرتها، ولا يتعرض للولاية من جهته، فإن خاف على نفسه، أو على أحد من أهله، أو المؤمنين، أو على ماله، جاز له أن يتولى ذلك، وساغ له عند هذا الخوف، الدخول فيه، بعد إلزامه له، وخوفه المذكور منه، ويجتهد ويحرص بعد هذا كله على وضع الأمور الشرعية مواضعها، وإقرار الحق مقره، فإن لم يتمكن من ذلك، اجتهد فيما يتمكن منه، فإن لم يتمكن من فعل شيء ظاهراً، فعله سراً، لا سيما فيما يتعلق بحقوق

الإخوان في الدين، والتخفيف عنهم من ظلم السلاطين الجورة، من خراج، وغيره، فإن لم يتمكن من القيام بحق من الحقوق، والحال في التقية، على ما ذكرناه، جاز له أن يتقي في جميع الأشياء، وسائر الأمور، والأحكام التي لا تبلغ إلى قتل النفوس، وسفك الدماء، فإذا كان الأمر في التقية ما ذكرناه، جاز له قبول جوائزه، وصلاته، ما لم يعلم أن ذلك ظلم بعينه، فإذا لم يعلم أنه بعينه ظلم، فلا بأس بقبوله، وإن كان المجيز له ظالماً، وينبغي له أن يخرج الخمس من كل ما يحصل من ذلك، ويوصله إلى أربابه، ومستحقيه، وينبغي له أن يصل إخوانه من الباقي بشيء، ويتصرف هو في منافعه بالبعض، الذي يبقى من ذلك.

(المصدر: الشيخ سلاّر، المراسم في الفقه، الجزء الثاني، ص٢٠٢ ـ ٢٠٣).

٣ ـ رأي القاضي بين البراج الطرابلسي (٤٠٠ ـ ٤٨١هـ)

السلطان على ضربين: أحدهما سلطان الإسلام العادل والآخر السلطان الجائر.

فأما سلطان الإسلام العادل فهو مندوب إلى خدمته، ومرغّب فيها، وربما وجب ذلك على المكلّف طائفة لما فيه من وجوب اتّباعه وطاعته في أمره، ونهيه.

فإذا ولى السلطان إنساناً أمارة، أو حكماً، أو غير ذلك من الولاة عليه، وجب عليه طاعته في ذلك، وترك الخلاف له فيه، وجاز قبول جوائزه، وصلاته، والتصرف في الجميع على كل حال.

وأما السلطان الجائر، فلا يجوز لأحد أن يتولى شيئاً من الأمور من قبله إلا أن يعلم، أو يغلب على ظنه أنه إذا تولى ولاية من جهته، تمكن من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقسمة الأخماس والصدقات على مستحقيها، وصلة الأخوان، ولا يكون في شيء من ذلك تاركاً لواجب،

ولا مَخلاً به، ولا فاعلاً بشيء من القبائح، فإنه حينئذ مستحب له التعرض لتولي الأمور من جهته، وإن علم، أو غلب على ظنه، أنه لا يتمكن من ذلك، وأنّه لا يخلو من تفريط يلحقه في الواجبات، ويحتاج إلى ارتكاب بعض المقبحات، لم يجز له تولي ذلك.

فإن ألزمه السلطان الجائر بالولاية إلزاماً، لا يبلغ تركه الإجابة إلى ذلك الخوف على النفس، وسلب المال، وإن كان ربما لحقه بعض الضرر، أو لحقه في ذلك مشقة، فالأولى أن يتحمل تلك المشقة ويتكلف مضرّتها، ولا يتعرض للولاية من جهته.

وإن خاف على نفسه، أو على أحد من أهله، أو بعض المؤمنين، أو على ماله، جاز له أن يتولى ذلك، ويجري على وضع الأمور في مواضعها، وإن لم يتمكن من فعل ذلك، اجتهد فيما يتمكن منه، وإن لم يتمكن من فعل ذلك ظاهراً فعله سراً لا سيما حقوق الأخوان، والتخفيف عنهم من جور السلاطين الجور، من خراج، أو غيره.

وإذا لم يتمكن من القيام بحق من الحقوق، والحال في التقية على ما ذكرناه، جاز له أن يتقي في سائر الأمور والأحكام التي لا يبلغ إلى سفك دم محرم، لأن هذا الدم ليس في سفكه تقية.

وإذا تولى إنسان من قبل السلطان الجائر، ولاية، جاز له، على جهة الرخصة، قبول الأرزاق، والجوائز منه، لأن له قسطاً من بيت مال المسلمين، وينبغي له أن يجتهد ويحرص في إخراج الخمس من كل ما يحصل له من ذلك ويوصله إلى مستحقه، ويصَل إخوانه من الباقي، ويتصرف هو في منافعه بالبعض الذي يبقى من ذلك وليس يجوز لأحد أن يقبل صلات سلاطين الجور وجوائزهم ما يعلم إنه بعينه غصب وظلم، فإن لم يتعين، جاز له قبوله، وإن علم أن السلطان المجيز له بذلك، ظالم، ويكون الإثم على الظالم دونه.

وإذا تمكن الإنسان من ترك معاملة الظالمين بالبيع والشراء، وغير ذلك، فالأولى له تركها، ولا يتعرض لشيء منها جملة، وإن لم يتمكن من ترك ذلك معهم، كانت معاملته له في ذلك جائزة، إلا أنه لا يشري منه شيئاً يعلم أنه مغصوب، ولا يقبل منهم ما هو محرم في الشرع.

فإن خاف من رد جوائزهم وصلاتهم، على نفسه، وماله، جاز له قبولها، ثم يردها على أصحابها، ويجوز للإنسان أن يبتاع ما يأخذه السلطان الجور من الصدقات والخراج، وإن كانوا غير مستحقين لأخذ شيء من ذلك، إلا أن يتعيّن له في شئ منه معين، أنه غصب، فإنه لا يجوز له أن يبتاعه.

وكذلك يجوز له أن يبتاع منهم ما أراد من الغلات على اختلافها، وإن كان يعلم إنهم يغصبون أموال الناس، ويأخذون ما لا يستحقون، إلا أن يعلم أيضاً، في شيء منه معين، أنه غصب فلا يجوز له أن يبتاعه منهم.

وإذا غصب الظالم إنساناً، وتمكّن المظلوم من أخذه، أو أخذ عوضه، كان ذلك جائزاً له، وتركه أفضل. فإن أودعه الظالم وديعة، لم يجز له أن يأخذ منها عوض ماله، ولا يتعرض لها بذلك ولغيره، بل يردها عليه على حالها، ولا يخونه فيها. فإن أودعه وديعة يعلم أنها بعينها غصب، وعرف صاحبها، فلا يجوز له ردها على الغاصب لها، بل يعيدها على صاحبها. فإن علم أنها غصب، ولم يعرف لها صاحباً أبقاها عنده، إلى أن يعرفه، فإذا عرفه، ردها عليه، وإن لم يعرفه، لم يجز ردها على غاصبها، بل ينبغي أن يتصدق بها عمن هي له.

(المصدر: ابن البراج الطرابلسي ـ المهذب، الجزء الأول، ص٣٤٦ ـ ٣٤٨).

* * *

وضع الشيخ أبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي (٤٧٠ ـ ٥٤٨هـ)

كتاباً باسم الملك علاء الدولة علي بن شهريار بن قادن من أسرة باوند ملوك مازندران، وكان علاء الدولة حكم ما بين ٥١١ ـ ٥٣٤هـ بعد نزاع مع أخوته وأقاربه على عرش والده، وجاء في مقدمة الطبرسي:

«وبعد، فإن أشرف الكلام عند الخاص والعام ما وجه إلى أشرف من حاز إليه رواء الملك إلى بهاء العلم، وسناء الحلم، وإمضاء الحكم، لا زال مبرأ على ملوك الدهر وولاة النهي والأمر بما آتاه من علو الشأن وجلالة القدر وميزه بجلائل من المجد والجلال وفواضل القدر من الفضل والأفضال لا يندرج أدناه تحت القدرة والإمكان، ولا ينال أقصاها بالعبارة والبيان، وهذه صفة الأصفهبد الأجل الملك العادل المؤيد المنصور، شرف الدنيا والدين، ركن الإسلام والمسلمين مازندران علاء الدولة شاه فرشواذكر، أبي الحسن علي بن شهريار بن قادن أعلى الله شأنه، ونصر سلطانه، إذ هو باتفاق الأولياء والأعداء، وأطباق القرباء والبعداء واحد الدهر، وثمال أهل العصر، وغرة الأفلاك الدائرة، وعمدة العترة الطاهرة، ولا جرم قد ملكه الله زمام الدهر، وأنفذ حكمه في البر والبحر، وشدّ به أزر الإسلام، ومهد له أسباب المعد له في الأنام، وجعل أيامه للزمان أعياداً ومواسم، وللإقبال مباهج ومباسم، متعه الله تعالى بجمال هذه الحال، وأدام له في العباد والبلاد كرائم الأفضال، ومواد النوال، بلطفه وطوله وسعة جوده وفضله.

ثم إن خادم الدعاء المخلص بالولاء وإن سبق في ميدان الفضل فهو عكاشة غايته، وبرز على فرسان العلم فهو غرابة رايته، وإن كان قد قصر وهمه وهمه، وجمع وكده وكده منذ خط الشباب بالمسك عذاره، إلى أن وخط المشيب بالكافور أطراره على اقتناء العلوم وجميع أفانينها، وضبط قوانينها حتى أصبح مقتطفاً من ثمار النحو والأدب زواهرها وغررها، مغترفاً من بحار أصول الدين وفروعه جواهرها ودررها، فإن كل فاضل وإن

بعد في الفضل مداه، وبلغ من كل علم أقصاه، إذا لم يتشرف بتقبيل (بساط) الحضرة العليّة ولم ينسب إلى جملة خدمها، ولم يحسب في زمرة حشمها، فهو ناقص عن حيز الكمال، عادل عن الحقيقة إلى المحال:

لأنها الغاية القصوى التي عجزت — عن أن تأمل إدراكاتها الهمم
ما تستحق ملوك الدهر مرتبة — إلا لصاحبها من فوقها قدم
فرأيه إن دجا ليل الشكوك هدى — وظله إن خطا صرف الردى حرم

لم يكرم الكرم جلالة الملك أدنى درجاته، وحماية الدين أقلّ أدواته، وإكرام ذوي الفضل من الأنام واصطناع الكرام والإنعام على الخاص والعام أشهر صفاته، فالآمال منوطة به، والهمم مصروفة إليه، والثناء والحمد والشكر بأجمعها موقوفة عليه، استقل بما عجزت الملوك عن حمل أعبائه، وقام بما قعد الدهر عن معاناة عنائه، بهمة عالية، وعزيمة علانية، وعقيدة علوية، فرد سمل الدين جديداً، وأعاد ذميم الأيام حميداً..

ولما عاق الدهر هذا الداعي ـ يشير إلى نفسه ـ المخلص عن الاستسعاد بخدمة حضرته العالية، والانبساط لتقبيل بساطها والانخراط في سلك سماطها، والمرتوع في ظلال كرمها، والشروع في مشارع حرمها أراد أن يخدمها بخدمة تبقى عوائدها على تعاقب الأيام وتناوب الشهور والأعوام فيؤلف كتاباً..».

(المصدر: أبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي، أعلام الورى بأعلام الهدى، تقديم: السيد محمد مهدي السيد حسن الخرسان، منشورات الحيدرية ومطبعتها، النجف ـ العراق، الطبعة الثالثة، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م، ص٣ ـ ٤).

الملحق الثالث
بعض وصايا السيد بن طاووس لابنه
حول العلاقة مع الحكام

* **الفصل الحادي والعشرون والمائة:** واعلم يا ولدي محمد بارك الله جلّ جلاله في حياتك وشرف مقامك، أن أصعب المخالطات مخالطة العصاة سواء كانوا ولاة أو غير ولاة إذا لم يكن مخالطتهم للإنكار عليه وبأمر الله جلّ جلاله لإهداء النصيحة المجردة إليهم فإن الله جلّ جلاله يريد من الإنسان إذا خالطهم لغير ما أمره به مولاه المطلع على سره ونجواه أن يكون على أقل المراتب قلبه معرضاً عمّا الله جلّ جلاله معرض عنه ونافر ممن الله جل جلاله ماقت له أو ساخط عليه وهذا مقام صعب شديد وأنه والله بعيد وخاصة إن كان الذي يخالطه والياً وهو محتاج إليه وقد قضى حاجته أو أحسن إليه فكيف يبقى له قلب مع الله جلّ جلاله يوافقه في إعراض إقباله هيهات بل يفسد الوالي على الذي يقضي حاجته من دينه ومفارقة مولاه أكثر مما يصلح بقضاء ما قضاه ويغير كثيراً من حاله في أخراه.

ولقد كتب يوماً إليّ بعض الوزراء يطلب مني الزيارة والورود عليه فكتبت إليه جوابه كيف بقي لي قدرة على مكاتبتك في حوائجي وحوائج الفقراء وأهل الضراء وأنا مكلّف من الله جلّ جلاله ورسوله ﷺ

والأئمة عليهم السلام أن أكره بقاءك على ما أنت عليه حتى يصل كتابي إليك ومكلف أن أريد عزلك عن مقامك قبل وصول كتابي وقدومه عليك.

* * *

* **الفصل الثاني والعشرون والمائة**: ولقد قال لي قائل من الفقهاء فقد كانت الأئمة عليهم السلام يدخلون على الملوك والخلفاء، فقلت له ما معناه إنهم (صلوات الله عليهم) كانوا يدخلون والقلوب معرضة عمن دخلوا عليه ساخطة عليه بقدر ما أراد الله جلّ جلاله من سخطه وإعراضه عنهم، قلت فهل تجد من نفسك هكذا إذا قضوا لك حاجة أو قربوك أو وقع إحسان إليك منهم قال لا، واعترف بتفاوت الحال وأن دخول الضعفاء ما هو مثل دخول أهل الكمال.

* * *

* **الفصل الثالث والعشرون والمائة**: ولقد كرر مكاتبتي ومراسلتي بعض ملوك الدنيا الكبار في أن أزوره في دار يتنافس في دخولها كثير من أهل الاغترار فقلت له مراسلة انظر المسكن الذي أنت ساكنه الآن، فإن وجدت فيه حائطاً أو طابقة أو أرضاً أو فراشاً أو ستراً أو شيئاً من الأمة وضع لله جلّ جلاله وفي رضاه حتى أحضر، وأجلس عليه وانظر إليه ويهون علي أن أراه.

وكتبت إليه غير مرة أن الذي كان يحملني على لقاء الملوك في بداية الأعمال التعويل بالاستخارة وقد رأيت الآن بما وهبني الله جلّ جلاله من الأنوار والاطلاع على الأسرار أن الاستخارة في مثل هذه الأسباب بعيدة عن الصواب ومخاطرة مع رب الأرباب...

* * *

* **الفصل الخامس والعشرون والمائة**: واعلم يا ولدي محمد صانك

الله جلّ جلاله عن مواقف إعراضه عنك وزانك بترادف خلع إقباله عليك وقبوله منك أن من جملة ما بليت به بالمخالطة للناس معرفة الملوك بي وحبهم لي حتى كاد أن يفسد علي سعادة الدنيا والآخرة ويحول بيني وبين مالكي صاحب النعم الباطنة والظاهرة وما كنت تدركني إلا وأنني لابس ثياب العار بطلب ولايات دار الاغترار وقائداً لك إلى الهلاك وعذاب النار وما خلصني من خطر إقبال ملوك الدنيا وحبهم وسلمني من السموم القاتلة في قربهم إلا الله جلّ جلاله على التحقيق فإنا عتيق ذلك المالك الرحيم الشفيق وذاك أن أول ما نشأت بين جدي ورام ووالدي (قدس الله أرواحهم) وكمل فلاحهم وكانوا دعاة إلى الله جلّ جلاله وطالبين له جلّ جلاله فألهمني الله جلّ جلاله سلوك سبيلهم واتباع دليلهم وكنت عزيزاً عليهم وما أحوجني الله جلّ جلاله بإحسانه إليهم وإلي ما جرت عليه عادة الصبيان من تأديب لي منهم أو من أستاذ بسبب من أسباب الهوان وتعلمت الخط والعربية وقرأت في علم الشريعة المحمدية ﷺ كما قدمنا ذكره وقرأت كتباً في أصول الدين.

وأراد بعض شيوخي أنني أدرس وأعلم الناس وأفتهم وأسلك سبيل الرؤساء المتقدمين فوجدت الله جلّ جلاله يقول في القرآن الشريف لجدك محمد ﷺ صاحب المقام المنيف (ولو تقول علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين فما منكم من أحد عنه حاجزين) أفرأيت أن هذا تهديد من رب العالمين لأعز عليه من الأولين والآخرين أن يقول عليه بعض الأقاويل فكرهت وخفت من الدخول في الفتوى حذراً أن يكون فيها تقول عليه وطلب رياسة لا أريد بها التقرب إليه فاعتزلت عن أوايل هذا الحال قبل التلبس بما فيها من الأهوال واشتغلت بما دلني عليه العلم من العمل الصالح ولم أكن عرفت ولا سمعت من أحد ما قد كتبت به إليك يا

ولدي من الهدايات وفتح أبواب العنايات لكن كان الأمر مبيناً على ظاهر العبادة وإيقاعها على مقتضى العادة.

ثم اجتمع عندي من أشار إلى أن أكون حاكماً بين المختلفين على عادة الفقهاء والعلماء من السلف الماضين ومصلحاً لأمور المتحاكمين، فقلت لهم إنني قد وجدت عقلي يريد صلاحي بالكلية ونفسي وهواي والشيطان يريدون هلاكي بالاشتغال بالأمور الدنيوية وأنا قد دخلت بين عقلي ونفسي والشيطان وهواي على أن أحكم بينهم بمجرد العدل ويتفقون كلهم مع العقل فلم توافقوا على الدوام على صواب هذه الأحكام وقال لسان حال العقل إنه لا يجوز أن يكون تبعاً لهم على الهلاك والجهل وما تهيأ في عمر طويل أن أحكم بين هذين الخصمين أو أصالح بينهم مصالحة تقر بها العين وينقطع معهم المنازعات والمخالفات فمن عرف من نفسه الضعف عن حكومة واحدة مدة من الأوقات كيف يقدم على الدخول فيما لا يحصى من الحكومات وقلت لهم انظروا من اتفق عقله ونفسه وطبعه وهواه وقوي على الشيطان وصاروا كلهم يداً واحدة في طلب طاعة الله ورضاه وتفرغ من مهماته المتعينة عليه فتحاكموا عنده فإنه يكون قادراً بتلك القدرة على فصل الحكومات والمصالحات إذا حضر الخصومة بين يديه، فاعتزلت يا ولدي محمد عن رياسة هذا الباب ورأيت في الله جلّ جلاله ونفسي شغل شاغل بمقتضى حكم الألباب.

* * *

* **الفصل السابع والعشرون والمائة**: فأول شرك نصبه الشيطان ليفرق بيني وبين الله جلّ جلاله صاحب الرحمة والإحسان أنه طلبني الخليفة المستنصر جزاه الله عنا خير الجزاء للفتوى على عادة الخلفاء فلما وصلت عند باب الدخول إلى من استدعاني لهذه الحال تضرعت إلى الله عزّ وجل مالك الأمان وسألته أن يستودع مني ديني وكلما وهبنيه ويحفظ علي كل ما

يقربنيْ من مراضيه حتى أخرج من عند المشار إليه فحضرت فاجتهد بكل جهد بلغ توصله إليه أنني أدخل في فتواهم فقواني الله جلّ جلاله على مخالفتهم والتهوين بنفسي وما أملكه في طلب رضاء الله جلّ جلاله بالامتناع منهم والإعراض عنهم وجرت عقيب ذلك أهوال من السعايات فكفاني الله جلّ جلاله بفضله وزادني من العنايات.. فلو أنني دخلت يا ولدي محمد ذلك اليوم معهم في هذه الفتوة الدنيوية ولعب أهل الدنيا وقواعدهم الردية كنت قد هلكت أبد الآبدين وكانوا قد أدخلوني فيما يفرق بيني وبين رب العالمين.

* * *

* **الفصل الثامن والعشرون والمائة:** وإياك ثم إياك أن تدخل معهم في شيء من هزلهم ولعبهم وبدعهم المخالفة لجدك سيد المرسلين ولأبيك سيد الوصيين ثم عاد الخليفة ودعاني إلى نقابة جميع الطالبين على يد الوزير القمي وعلى يد غيره من أكابر دولتهم وبقي على مطالبتي بذلك عدة سنين فاعتذرت بأعذار كثيرة فقال الوزير القمي ادخل واعمل فيها برضا الله فقلت له فلأي حال ما تعمل أنت في وزارتك برضاء الله تعالى والدولة أحوج إليك منها إلي فلو كان هذا يمكن كان قد عملته أنت ثم عاد يتهددني وما زال الله جلّ جلاله يقويني عليهم حتى أيدني وأسعدني وعاد المستنصر كلف مخاطبتي بصديق فتحيل معي بكل طريق فقال إما أن تقول إنّ الرضى والمرتضى كانا ظالمين أو تعذرهما فتدخل في مثل ما دخلا فيه فقلت أولئك كان زمانهم زمان بني بويه والملوك شيعة وهم مشغولون بالخلفاء والخلفاء بهم مشغولون فتم للرضي والمرتضى ما أرادوا من رضاء الله جلّ جلاله.

واعلم: أن هذا الجواب اقتضاه التقيّة وحسن النيّة بهمتهما الموسوية وإلا فإنني ما أعرف عذراً صحيحاً لدخول المذكورين في تلك الأمور

الدنيوية، فإياك ثم إياك من موافقة أحد الملوك ولا تؤثرن على الله جلّ جلاله مولاك ومالك دنياك وآخرتك سواه ولا تقبح ذكر سلف الطاهرين بمخالفة رضاه جلّ جلاله ولا تساعد على هدم ما بنوه من الشرف لك في الدنيا والدين ولا تجعلهم يوم القيامة خصوماً لك ومعرضين عنك ونافرين منك.



* **الفصل التاسع والعشرون والمائة:** ثم عاد إغرائهم بأبيك حتى طلبه ولد الوزير القمي والتمس أن أكون نديماً في البداية فعرفت أن ذلك يفضي إلى هلاكي باشتغالي بالأمور الدنيوية فاجتهدت بكل حيلة ذكرتها وهو يراجعني حتى قلت له في آخر كلمات جملتها إنني متى نادمتهم وما أكشف لك ولوالدك أسرارهم وأحكي لك أخبارهم اتهمتموني بأنني أسمع فيكم منهم ما تكرهون وتصيرون أعدائي ويؤدي الأمر بيني وبينكم إلى مقاطعة وإلى ما تعلمون وإياك ثم إياك أن تدخل معهم في شيء من هذه الأمور فلا تصح والله منادمة أهل دار الغرور إلا بمفارقة مالك يوم النشور وأكثر أمور أهل دار الفناء هزل مفسد ومخرب لدار البقاء وحايل بين العبد وبين مالك الأحياء ولا تصح منادمتهم بالجد والسلامة من يوم القيامة هيهات هيهات كذب والله من يقول لك إن ذلك طريق من طرق السعادات.



* **الفصل الثلاثون والمائة:** ثم عاد الشيطان لعنه الله إغراءهم بأبيك أن اختار الخليفة المستنصر جزاه الله خير الجزاء أن أكون رسولاً إلى سلطان التتر فقلت لمن خاطبني في هذه الأشياء ما معناه إن أنا نجحت ندمت وإن جنحت ندمت، فقال: كيف؟ فقلت: إن نجاح سعيي يقتضي أنكم مئا تبغون تعزلوني من الرسالات إلى أن ألحق بالأموات وتشغلوني عن العبادات

وغيرها من المهمات وإن لم ينجح الأمر بين يدي سقطت من عينكم سقوطاً أدى إلى كسر حرمتي وفتح باب أذيّتي واشتغالي عن دنياي وآخرتي وقلت له أبلغ من هذا مما أجراه الله جلّ جلاله على لسان حال سعادتي.

فإياك ثم إياك أن يقول لك أحد أن هذا من المساعدات على الطاعات ولا تقنع بالتأويل والمغالطات فإن كل أمر مخالف يخالف عقيدتك لا يجوز المعونة عليه بحركة من الحركات ولا بإشارة من الإشارات ومن قال لك غير هذا فهو من حبايل الشيطان وكلامه هذيان.

ثم عاد الخليفة المستنصر جزاه الله خير الجزاء كلفني الدخول في الوزارة وضمن لي أنه يبلغ بي في ذلك إلى الغاية وكرر المراسلة والإشارة وقد شرحت لك في كتاب (الاصطفاء) هذا الابتلاء والبلاء فراجعت واعتذرت حتى بلغ الأمر إلى أن قلت ما معناه إن كان المراد بوزارتي على عادة الوزراء يمشون أمورهم بكل مذهب وكل سبب سواء كان موافقاً لرضاء الله جلّ جلاله ورضاء سيد الأنبياء والمرسلين أو مخالفاً لهما في الآراء فإنك من أدخلته في الوزارة بهذه القاعدة قام بما جرت عليه العوائد الفاسدة وإن أردت العمل في ذلك بكتاب الله جلّ جلاله وسنة رسوله ﷺ فهذا أمر لا يحتمله من في دارك ولا مماليكك ولا خدمك ولا حشمك ولا ملوك الأطراف ويقال لك إذا سلكت سبيل العدل والإنصاف والزهد إن هذا علي بن طاووس علوي حسيني ما أراد بهذا الأمور إلا أن يعرف أهل الدهور أن الخلافة لو كانت إليهم كانوا على هذه القاعدة من السيرة، وإن في ذلك رداً على الخلفاء من سلفك وطعناً عليهم فيكون مراد همتك أن تقتلني في الحال ببعض أسباب الأعذار والأهوال فإذا كان الأمر يفضي إلى هلاكي بذنب في الظاهر فها أنا ذا بين يديك اصنع بي ما شئت قبل الذنب فأنت سلطان قادر وشرعت الرحيل والانتقال عن بغداد بالكلية وما زلت

بالله جلّ جلاله حتى انتقلت إلى الحلة وسلم الله جلّ جلاله برحمته الأولية وبعنايته بالسلف الصالح وصابهم لجلاله بالذرية..

* * *

* **الفصل الثاني والثلاثون والمائة**: واعلم يا ولدي محمد علمك الله جلّ جلاله ما أنت محتاج إلى تعليمه مما يزيدك من تعظيمه وتكريمه، أن الدخول مع الولاة لو كان شيئاً يزيد المسلم في شرف دنياه كنت قد عمّرت لك من الشرف بالدخول معهم والقبول منهم نهايات المأمول ولكنه خلاف ما كان عليه سلفك وعار على من دخل فيه ونقص لا يبلغ وصفي إليه ومتى رأيت من أهل عقيدتك وعقيدة آبائك الطاهرين من تعتقد له شرفاً بولاية ومعونة أحد من الظالمين فينبغي أن تعرف أنه مسكين مريض القلب سقيم الدين يحتاج إلى من يحمله إلى بيمارستان (المستشفى) ويعالجه تارة بالإحسان وتارة بالهوان حتى يفيق من سكرته ويعرف قدر مصيبته فالحق سبيل واضح..

* * *

* **الفصل الثامن والأربعون والمائة**: وأما الجهاد يا ولدي شرفك الله جلّ جلاله بمجاهدة نفسك وكل من يشغلك عنه بل قواك قوة تدفع عنك مشقة الإجتهاد حتى تتلذذ بكل مبذول في القرب منه.

فاعلم: أنك إن وجب عليك الجهاد بين يدي من تجب طاعته عليك فهو (صلوات الله عليه) (= الإمام المهدي) يعرفك وظائف الجهاد ويكفيك ويكفيني أن أكتب ما عرفني الله جلّ جلاله من ذلك إليك، وإن ابتليت بجهاد مع غير من يجب طاعته فإن كان فرضاً عاماً يخاف على الإسلام أن يذهب بيضته وتستأصل شأفته فإنك تعلم أن النفوس والرؤوس، وكل ما يعز عليك من الله جلّ جلاله إليك فأحق مما يذل كل عزيز والدنيا كلها لواهبها

وأجمَل ما أنفقت ذخاير العقول في مراد جالبها ومن أحق بالأجساد والأرواح والعقول بكل ما في الوجود من الله جلّ جلاله الذي أنت وما في يدك صادر عن ذلك الجود فمتى دعاك إليه فإياك أن تتوقف من حمل نفسك ومالك إليه فإنك إن بخلت بها عليه في بذلها سلبها عزرائيل عليه السلام أو غيره وضاع منك شرف الخدمة بتسليمها إليه وبذلها في إعزاز دينه الذي يعز عليه.



* **الفصل التاسع والأربعون والمائة:** واعلم يا ولدي ثبتك الله جلّ جلاله على طريق الإخلاص وأثبت اسمك في ديوان أهل الاختصاص أنه كان قد غلب التتار على بلاد خراسان وطمعوا في هذه البلاد ووصلت سراياهم إلى نحو مقاتلة بغداد في زمن الخليفة المستنصر جزاه الله عني بما هو أهله فكتبت إلى الأمير (قشمر) وكان إذ ذاك مقدم العساكر خارج بلد بغداد وهم مبرزون بالخيم والعدد والاستظهار ويخافون أن تأتيهم عساكر التتار وقد نودي في باطن البلد بالخروج إلى الجهاد فقلت له بالمكاتبة استأذن لي الخليفة واعرض رقعتي عليه في أن يأذن لي في التدبير ويكونوا حيث أقول يقولون وحيث أسكت يسكتون حتى أصلح الحال بالكلام وقد خيف على بيضة الإسلام وما يعذر الله جلّ جلاله من يترك الصلح بين الأنام وذكرت في المكاتبة أنني ما أسير بدرع ولا عدة إلا بعادتي من ثيابي ولكنني أقصد الصلح بكل ما في أيديكم لله جلّ جلاله ولا أبخل بشيء لا بد منه وما أرجع بدون الصلح فإنه مما يريده الله عزّ وجل ويقربني منه فاعتذروا وأرادوا غير ما أردناه.

أقول: وقد حضرت عند صديق لنا وكان أستاذ دار وقلت له تستأذن لي الخليفة في أن أخرج أنا وأخي الرضا وأولاد محمد بن محمد بن محمد الأعجمي ونأخذ معنا من يعرف لغة التتار ونلقاهم ونحدثهم بما يفتح الله

جلّ جلاله علينا لعل الله جلّ جلاله يدفعهم بقول أو فعل أو حيلة عن هذه الديار فقال نخاف تكسرون حرمة الديوان ويعتقدون أنكم رسل من عندنا فقلت تغدوا معنا ديوانية ومن تختارون ومتى ذكرناكم أو قلنا إننا عنكم يحملون رؤوسنا إليكم فقد أنجاكم ذلك وأنتم معذورون ونحن إنما نقول إننا أولاد هذه الدعوة النبوية والمملكة المحمدية وقد جئنا نحدثكم عن ملتنا وديننا فإن قبلتم وإلا فقد أعذرنا إلى الله جلّ جلاله وإلى رسوله ﷺ فقال اجلس بي موضع منفرد أشار إليه وظاهر الحال أنه أنهى ذلك إلى المستنصر جزاه الله عني ما هو أهله ثم أطال وطلبني من الموضع المنفرد وقال ما معناه إذا دعت الحاجة إلى مثل هذا أذنّا لكم لأن القوم الذين قد أغاروا ما لهم متقدم تقصدونه وتخاطبونه وهؤلاء سرايا متفرقة وغارات غير متفقة فقلت لهم إذا تركتم الإذن لنا في ذلك فقد حصل لنا إخلاص في النية فنخاف أن تطلبونا وقت الأذان وما كان عندنا هذا الإخلاص فلا نوافقكم على الخروج إليهم فلم يأذنوا في ذلك وكذا جرى فإنني كنت استأذنت الخليفة في زيارة مولانا الرضا عليه التحية والثناء بخراسان فأذن وتجهزت وما بقي إلا التوجه إلى ذلك المكان فقال من كان الحديث في الإذن إليه قد رسم أنك تكون رسولاً إلى بعض الملوك فاعتذرت وقلت هذه الرسالة إن نجحت ما يتركوني بعدها أتصرف في نفسي إلا لا أزال رسولاً وإن جنحت صغر أمري عندكم وانكسرت حرمتي واعتقدتم أنني ما أعرف القيام بمثل هذا ثم لو توجهت كان بعدي من الحساد من يقول لكم إنه يبايع ملك التتر ويجيء به إلى هذه البلاد وتصدّقونه وتصير همتكم في إنفاذ من يقتلني بالسم وغيره فقال وما يكون العذر؟ قلت إنني أستخير وإذا جاءت لا تفعل فهو يعلم أنني لا أخالف الاستخارة أبدا فاستخرت واعتذرت..

(المصدر: علي بن موسى بن جعفر بن محمود بن طاووس الحسني الحسيني، كشف المحجّة لثمرة المهجة، دار المرتضى، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م، ص.ص١١٥، ١١٦ ـ ١١٨، ١٢٠ ـ ١٢٤، ١٥٣ ـ ١٥٦).

الملحق الرابع

رسالة بن المؤيد سلطان الدولة السربدارية في خراسان إلى الشهيد الأول

بسم الله الرحمن الرحيم

سلام كنشر العنبر المتضوع ... يخلّف ريح المسك في كلّ موضع
سلام يباهي البدر في كل منزل ... سلام يضاهي الشمس في كل مطلع
على شمس دين الحق دام ظله ... بجد سعيد في نعيم ممتّع

أدام الله تعالى مجلس المولى الهمام، العالم العامل، الفاضل الكامل، السالك الناسك، رضي الأخلاق، وفيّ الأعراق، علامة العالم، مرشد الأمم، قدوة العلماء الراسخين، أسوة الفضلاء والمحققين، مفتي الفرق الفارق بالحق، حاوي الفضائل والمعالي، وارث علوم الأنبياء والمرسلين، محيي مراسم الأئمة الطاهرين، سر الله في الأرضين، مولانا شمس الملة والدين، مد الله أطناب ظلاله بمحمد وآله من دولة راسية الأوتاد ونعمة متصلة الأمداد إلى يوم التناد.

وبعد: فالمحب المشتاق مشتاق إلى كريم لقائه غاية الاشتياق، وأن يمن بعد البعد بقرب التلاق:

حرم الطرف من محياك لكن حظي القلب من محياك ريّا ينهي إلى ذلك الجناب لا زال مرجعاً لأولي الألباب إن (شيعة خراسان) صانها الله عن

الأحداث، متعطشون إلى زلال وصاله والاغتراف من بحر فضائله وإفاضاته، وأفاضل هذه الديار قد مزّقت شملهم أيدي الأدوار، وفرّقت جلّهم أو كلهم صنوف صروف الليل والنهار.

قال (أمير المؤمنين) عليه سلام رب العالمين: ثلمة الدين موت العلماء وإنا لا نجد فينا من يوثق بعلمه في فتياه، ويهتدي الناس برشده وهداه، فهم يسألون الله تعالى شرف حضوره، والاستضاءة بأشعة نوره والاقتداء بعلومه الشريفة، والاهتداء برسومه المنيفة، واليقين بكرمه العميم وفضله الجسيم أن لا يخيب رجاءهم، ولا يرد دعاءهم، بل يسعف مسؤولهم، وينجح مأمولهم.

قال الله تعالى: (والذين يصلون ما أمر الله به أن يوصل) [الرعد: ٢١]. ولا شك أن أولي الأرحام أولى بصلة الرحم الإسلامية الروحانية، وأحرى القرابات بالرعاية القرابة الإيمانية ثم الجسمانية، فهما عقدتان لا تحلهما الأدوار والأطوار بل شعبتان لا يهدمهما إعصار الأعصار.

ونحن نخاف غضب الله على هذه البلاد، لفقدان الرشد، وعدم الإرشاد، والمأمول من إنعامه العام، وإكرامه التام أن يتفضل علينا، ويتوجه إلينا متوكلاً على الله القدير، غير متعلل بنوع من المعاذير إن شاء الله تعالى.

والمتوقع من مكارم صفاته، ومحاسن ذاته إسبال ذيل العفو على هذا الهفو، والسلام على أهل الإسلام.

المحب المشتاق: علي بن المؤيد

(المصدر: محمد جمال الدين مكي العاملي (الشهيد الأول) اللمعة الدمشقية، تحقيق: محمد كلانتر، منشورات مكتبة الداوري، قم ـ إيران، الجزء الأول، المقدمة، ص١٤٣ ـ ١٤٥، عن روضات الجنات الطبعة الحجرية، الجزء الثالث، ص٢، وقد أسقطت الرسالة من الطبعة الحديثة من الروضات والاكتفاء بمجرد الإشارة إلى الرسالة.

الملحق الخامس
نص فرمان الشاه طهماسب بن الشاه إسماعيل الصفوي
إلى الشيخ علي بن عبد العال العاملي الكركي

بسم الله الرحمن الرحيم

أمرُ الملك الشرف، نفّذ بأنه: منذ سطوع تباشير صباح الدولة الأبدية، وظهور رايات القدرة المهابة التي بدون توافق القضاء معها، لم يستطع أن يكتب للسعداء، وعلوّ رايات الشريعة النبوية الغرّاء التي أزالت ضلال الجاهلية من هذا العالم؛ منذ ظهور الشمس، ومن أركان السلطان، وإحياء مراسم شريعة سيد المرسلين، وإظهار الطريقة الحقّة للأئمة المعصومين التي تعتمد على الصبح الصادق، ورفع غبار الظلام من بدع المخالفين، وظهور شمس العدالة والتدين، صاحب الأمر، ومنشأ حصول اليقين، وبدون أدنى شك، ومناط الوصول للأيدي الأمينة والتبعية والانقياد لعلماء الدين، الذين حفظوا شرعة سيّد المرسلين، بواسطة هداية وإرشاد كافة الأنام، وتخليصهم من مضيق الضلالة والضياع إلى ساحة الاهتداء، وبيُمن وبركات إفاداته وعلمه أزال كدرة الجهل من خواطر المقلدين.. لا سيما في هذا الزمان المضطرب، الذي جاء فيه عالي الشأن.. بمثل مرتبة أئمة الهدى عليهم السلام.

فهو صاحب رتبة خاتم المستشهدين، ووارث علوم سيد المرسلين،

وحارس دين أمير المؤمنين، وقبلة الأتقياء المخلصين، وقدوة العلماء الراسخين، حجّة الإسلام والمسلمين، هادي الخلائق إلى الطريق المبين، ناصب أعلام الشرع المتين، متبوع أعالم الولاء في الأوان، ومقتدى كافة أهل الزمان، مبين الحلال والحرام، نائب الإمام عليه السلام.. كاسمه العالي علياً عالياً، الذي بواسطة القوة القدسية أوضح مشكلات الأمة، وبالاستفادة من علومه، ارتفعت مكانة العلماء في الأقطار والأنصار، وبالاستفادة من أنوار مشكاته وفيض آثاره صار العلماء مرفوعي الرؤوس، وصار الأكابر والأشراف يقضون يومهم في إطاعته، والانقياد لأوامره ونواهيه الذي هو كهف الهداية وأعضامه وموجب للنجاة حيث همه الجميع، ونيّاتهم المحترمة تبذل في سبيل علائه وارتقاء مكانه، وازدياد مراتب عالية الشأن.

قررنا أن على السادات العظام والأكابر والأشراف المفخمين، والأمراء والوزراء وأركان الدولة ذوو الصفات العالية أن يجعلوا من المومى إليه مقتداهم، وأمامهم في جميع أمور الطاعة، والانقياد. فما يأمر به مأمور به، وما ينهى عنه منتهى عنه، وأي شخص من المسؤولين والمتصدّين للأمور الشرعية في المملكة المحروسة والعساكر المنصورة، إذا ما عزله فهو معزول. وأي شخص نصّبه فهو منصّب، ولا يحتاج في ذلك إلى سند آخر، وأي شخص عزله فلا يمكن تنصيبه حتى ينصّبه هو.

ولذلك قررنا أن تكون مزرعة شمبيسة والنواعير المنضوية في تلك الأرض على نهر النجف الأشرف، والنهر الجديد المسمى «راقية» من الشتوي والصيفي، ومزرعة «شويخات» و«لرم ليرب» من أعمال «دار الزيد» بحدودها المذكورة في الوثيقة المليّة مع أراضي أم (...) وأراضي «كاهن الوعد» و«رماحية» التي هو أحياها، أن تكون هذه وقفاً صحيحاً شرعياً على المشار إليه، وبعده على أولاده ما تعاقبوا وتناسلوا وذلك طبقاً لما هو مدوّن في الوقف.

وصدر حكم الذي يطاع في العالم بأن كل أرض العراق توضع باختياره، دخلها وخراجها، وعلى موظفي الدولة أن يجعلوا من العراق غير تابع لإقليم الأحوار، وهو بحاله تابع أمر خراجه ووارده للعلامة.

وأن كل ما يأمر به العلامة بخصوص الموظفين فيه والرعية والأموال التابعة له فهو أمر قطعي، ويجب على موظفي الدولة إرجراؤه.

وقد أمرنا أن يبقى مبلغ عشرة توامين تبريزية و٨٠٠ تومان في دار السكة، وتعزل للعلامة ومتى ما استطاع أن يبعث لها من يأخذها أخذها، ليخرجها في شؤونه، وشؤون من هم بمعيته.

وقد أمرنا بأن تعطى ماليات منطقة «اليرقانية» وتوابعها، وبالخصوص «حاجي وجيه» لمدة سنة، والتي تبلغ ٧٠ توماناً وذلك عوضاً عن مبلغ ٧٢ تومان التي كانت تصله من قبلنا.

وقد أمرنا بإمضاء أمركم بخصوص الاثني عشر عائلة من طائفة (زيد) وغيره لا يكون.

وقد أمرنا بإعفاء كل ما يملكه العلامة من الرسوم «العشر، العشر والنصف، رسم المهر، رسم الوزارة، رسم الصدارة، حق الكيل، حق الحيازة... وأمثالها».

وقد أمرنا موظفي ديوان العراق بأن لا يكون لهم شأن بأي من الأملاك التي له ولرعاياه ـ العلامة ـ وإذا حدث أي خطأ في تجريم أحد من الرعايا فبإمكان موظفي العلامة أن يحلّوا الأمر ولهم الكلام الأخير.

وقد أمرنا بأن يكون أمر الزراعة في أطراف «اليرقانية» مثل منطقة «ألوس حولاني» للعلامة يأمر فيها ما يشاء. وفي حالة ذهاب العلامة إلى بعض المناطق من أجل هداية الناس، فإن أوامره في حالة غيابه مطاعة كما في حضوره. ولعلوّ مقام العلامة، أمرنا كلّ الولاة والأمراء بأن يؤدوا له

واجب التعظيم والتشريفات، وأن لا ينتظروا زيارته لهم، بل عليهم زيارته، والتعظيم له والاحترام. وقد أمرنا بتحويل كل الأموال المقررة له ـ العلامة ـ في الأعوام السابقة والمتجمعة في «دار السكة» أن تعاد له فوراً.

وأن تضرب السكك في مدينة المؤمنين «الحلّة» بحضور وكلاء العلامة، وتكون «اليرقانية» وتوابعها تابعة لحكم العلامة حسب الأمر.

وبما أن محصولاتها ملك له، فقد أمرنا بعدم أخذ العوض عن البذار، وأن لا يدقق في تواريخ السندات، وأن يكون كلام العلامة هو الملاك والحكم.

ومن يخالفكم ـ أيها العلامة ـ يجب أن يتوقع الحساب الشديد.

(مترجم عن الفارسية. نقلاً عن: الميرزا عبد الله الأصبهاني، رياض العلماء وحياض الفضلاء، مطبعة الخيام، قم ـ إيران، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، ص٤٤٨).

الملحق السادس
رسالة الآخوند محمد كاظم الخراساني والشيخ عبد اللّه المازندراني إلى السلطان العثماني محمد رشاد عام ١٩٠٩ ويتفرّع منها ثلاث صور للصدارة ورئيس مبعوثان وللمشيخية تستحثهم على تطبيق الدستور المعلن عام ١٩٠٨

وهذا نص الرسالة:

در علية حضرت مبارك اعلا حضرت اقدس خليفتنا خلد الله سلطانه

صورة أجل أشرف صدر أعظم،

صورة حضرت رئيس معبوثان،

صورة حشرت شيخ الإسلام دامت بركاته:

قسماً بالواحد الأحد جلّت عظمته، وبخاتم الأنبياء عليه صلواته وتحيته وبحقيقة الشرع، والدين الحنيف، بعد أن رأينا الشيطان استولى بالغواية على شاه إيران الذي نقض العهد والإيمان واستخفّ بالقرآن، وهتك بيوت الله المعظمة، وقتل النفوس المحترمة وما أصغى لمواعظنا الشافية، ولم تكن له أذن واعية أعلنا بحكم الله تعالى فيه وحرمنا إطاعته لمن يناصبه ويدانيه حولنا الرجاء نحو سلطان الإسلام على الإطلاق المتفضل على العموم على كافة الآفاق الإسلامية وبذلك انكشف لدينا أن الإسلام يعلو ولا يُعلى عليه، خصوصاً بعد انطماس آثار الاستبداد وعقد الأخوة، والاتحاد، والمساواة بين الفقير والغني ومساعدة المظلوم على الظالم الشقي، والآن بلغنا أن بعض الناس تداخلهم الخناس فأعماهم وأصمهم ونفث الشيطان على لسانهم بكلمة حق يريدون ترويج باطلهم، بأنا نطلب الشرع وليت شعري فهل يمكن قيام الأحكام الشرعية بغير المشروطة، وهل يمكن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلا بقطع عرق الاستبداد، ومتى عارض القانون الأساسي الأحكام الشرعية، وفي أي مادة عارض الصوم والصلاة والحج والزكاة، ومتى أوجب غير المشروع وبدل أصول الدين والفروع، فنأمل من سلطان الإسلام دامت إفاضاته وبركاته عدم الإصغاء لكافة هؤلاء فإنهم إما أعداء وإما جهلاء، وهذه الملّة الإسلامية التي هي محل نظر الدول الأجنبية، يجب على الذات المقدسة حفظها ورفعها بعد حفظها وذلك باتفاق الكلمة وحقن دماء الأمة خصوصاً في العاصمة فإنها بيضة الإسلام، وبها قامت دعائم شريعة سيد الأنام وتستوجب بذلك خالص الدعوات الخيرية تحت القبّة المنوّرة.

الحيدرية وإن شاء الله بإعزازكم لهذه الملّة الشريفة يندمل قلب الشريعة المقروح عن أفعال محمد علي شاه وسوف يرى ما جنته يداه ﴿وَسَيَعْلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ أَيَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ﴾ [الشعراء: ٢٢٧].

الداعي لدوام الدولة العليّة

علماء الفرقة الجعفرية

(المصدر: مجلة العرفان، بتاريخ ١٧ آب ١٩٠٩، الجزء التاسع، ص٣٩٨).

حوارات خاصة

حوار مع سماحة الشيخ محمد مهدي شمس الدين
رئيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى في لبنان

س١ : ننطلق في طرح أسئلتنا من الإشكالية التالية: الإمامة في الوعي الشيعي التاريخي نظرية مقفلة، تقف عند غيبة الإمام المهدي(عج) الأمر الذي تحظر معه الإمامة إقامة إمامة/ دولة في عصر الغيبة، فكيف ينظر سماحتكم إلى هذه الإشكالية؟

ج: بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين وصلّى الله على سيدنا محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين:

إن الإمامة لا تقف عند غيبة الإمام المهدي(عج) بل هي مستمرة بحياته، ومن ثم فنظرية الإمامة ليست مقفلة، بل مفتوحة على الصيرورة التاريخية للأمة والعالم. ونشير هنا إلى روايات السنّة النبوية التي رويت من طريق أهل السنّة والشيعة، وهي ـ على الظاهر ـ متواترة، من قبيل روايات (اثنا عشر خليفة، اثنا عشر أمير كلهم من قريش) ومن قبيل (لو لم يبقَ من الدنيا إلا يوم واحد لبعث الله رجلاً من أهل بيتي يملؤها عدلاً كما ملئت جوراً) ومن قبيل حديث الثقلين. ولكن هناك فرقاً بين الإمامة ومشروع الدولة، فالإمامة في المعتقد الشيعي الإمامي الإثني عشري مرتبطة بالنص والعصمة ومقصورة باعتبارها مؤسسة موجودة في التاريخ الفعلي المشهود على مرحلة تاريخية محددة بحضور وظهور الأئمة المعصومين الإثني

عشر عليهم السلام وقد توقفت الإمامة باعتبارها مؤسسة عن الفعل والتأثير التاريخي بسبب الغيبة.

فالإمامة موجودة فعلاً، وإمام الوقت موجود فعلاً والإمام الفعلي هو الإمام الثاني عشر (محَمد بن الحسن) (عجل الله تعالى فرجه) وهذا أمر يتصل بالمعتقد.

أما الدولة فهي أمر آخر، وهي (الدولة) ليست نظرية مقفلة، بل هي مشروع تاريخي مطروح للتنفيذ دائماً، ولا بد من إقامته، ولا بد أن تقوم هذه الدولة في جميع العصور، ومنها عصر الغيبة.

والموقف الفقهي من الدولة هو غير الموقف الكلامي من الإمامة.

لقد كان من الواجب أن تتطابق الإمامة مع الدولة والحكم السياسي والتنظيمي في التاريخ وقد حصل هذا مرة واحدة بعد النبي صلى الله عليه وآله في حياة الإمام علي عليه السلام وفي فترة قصيرة جداً من حياة الإمام الحسن بن علي عليهما السلام هي أشهر تولية للخلافة إلى التسوية التي تمت مع معاوية بن أبي سفيان في (عام الجماعة) وانفصلت الإمامة عن الدولة منذ ذلك التاريخ.

إن القول عن فقهاء الإمامية أنهم في أول أمرهم تنكّروا للدولة مطلقاً ولم يعترفوا بضرورة وجود دولة، قول يفتقر إلى دقة. لقد كان فقهاء الإمامية حذرين من مشاريع إنشاء الدولة التي كانت تتوقف على حركات عسكرية انقلابية. وقد كان موقف أئمة أهل البيت عليهم السلام الثابات هو رفض الأساليب العسكرية الانقلابية. والنصوص المروية عنهم في هذا الشأن ـ وخاصة ما صدر عن الإمام الصادق عليه السلام ـ معروفة.

أما القول أن فقهاء الإمامية يرفضون أن تكون في المجتمع دولة، ويعيشون خارج المجتمع بهذا الاعتبار، وخارج المشروع السياسي

للمجتمع والأمة، فهذا أمر يحتاج إلى تثبت حيث أن كلمات الفقهاء منذ عصر الغيبة، منذ الشيخ الطوسي وما قبله أيضاً، لا تدل على ذلك.

إذن ينبغي أن نفرق بين الأمرين: بين مشروع الدولة وبين موضوع الإمامة. ونحن ننظر لهذا الأمر من هذه الزاوية. نحن نعتبر أن لا ملازمة بين هذين الأمرين.

س٢: غيبة الإمام المهدي هي تقرير ضمني بعدم إمكانية إقامة الدولة وحجب المشروعية عن كل الحكومات القائمة في عصر الغيبة، فما هو التبرير الشرعي لإقامة الدولة مع استذكار معطى ومقصد الغيبة؟

ج٢: إن الجواب على هذا السؤال هو بالنفي أيضاً. إن وظيفة الإمامة هي غير وظيفة الدولة. حيث إن وظيفة الإمامة في الدرجة الأولى ليست الحكم السياسي كما بيَّنا في كتابنا نظام الحكم والإدارة في الإسلام، بل حفظ الدين من التحريف، وصيانته من التزوير، وتنمية وإثراء الشريعة ببيان الأحكام التي تقضيها تطورات الاجتماع الإنساني، والتي لم يبينها الرسول بالبيان والتبليغ العام للأمة، أو لم يبينها الإمام السابق، لأن مرحلتها التاريخية لم تكن قد تحققت بعد وهي الأحكام التي نسميها (الأحكام الشأنية) أي أنها لم تبلغ مرتبة الفعلية والتنجز، الدرجة الفعلية على المكلفين والأمة.

المهم الثاني هو الحكم، نحن هنا في قضية الغيبة الكبرى نصل إلى عنصر غيبي في المعتقد الإسلامي في (المهدي) على مذهب أهل البيت عليهم السلام.

لقد وقع حدث خطير قبل الغيبة، وهو إقصاء منصب الإمامة عن ممارسة السلطة، فحدث خلل كبير في مسيرة الإسلام، وإثراء الشريعة. وحصلت انتكاسات وارتباكات في نمو الشريعة ونقاوتها وتجاوبها مع

غايات وحاجات المجتمع، كما تعكس ذلك سنّة أهل البيت التي بيّنت أن الحق عندهم وأنه ليس عند أحدٍ من العلم بالشريعة بمقدار ما عندهم إلى غير ذلك. وينبغي مراجعة الأخبار وقسم منها موجود في أبواب آداب القاضي والقضاء.

إذن هذا ما حصل. ثم حصلت الغيبة. وهنا يوجد عنصر غيبي في الأمر لا يتسع المجال في هذا البحث لشرح أبعاده. وبعد الغيبة تعطل دور الإمامة الفعلي التاريخي، وإن كان دورها الغيبي لا يزال قائماً. ولكن الدور التاريخي الموضوعي المنتسب إلى التاريخ وحركة الزمن تعطل. إلا أن هذا لم يلغِ دور الولاة وضرورة الدولة. فدور الدولة لا يزال قائماً ولا ينبغي أن نقول أن الغيبة هي تقرير ضمني بعدم إمكانية إقامة الدولة وحجب المشروعية عن كل الحكومات القائمة.

أما (عن التبرير الشرعي لإقامة الدولة مع استذكار معطى ومقصد الغيبة)، فنقول:

إن التبرير الشرعي هو ضرورة تنظيم حياة الأمة وصيانتها من الفوضى، ومن شرور الفوضى، وضرورة تنظيم حياتنا في نظام يتيح لها أن تحقق مقصد الخلافة في الأرض بأعمارها وأن تنجز عملية التقدّم التاريخي على المستوى المادي، وأقصى مستوى يمكن البلوغ إليه من النمو الروحي.

إن مقصد الدولة هو المقصد الثابت عند البشر الأسوياء.

س٣: هناك تراث كثيف من النصوص والطروحات الاجتهادية الفقهية والكلامية تحظر العمل مع السلطان (غير الإمام المعصوم) وقد تطورت هذه الطروحات باتجاه إجازة العمل مع السلطان بصورة محدودة وحذرة، ولكن اعتبرت هذه الطروحات خروجاً على النص فما هو موقف سماحتكم من

العمل مع السلطان، والانخراط في الدولة في عصر الغيبة والتي هي من وجهة النظر الشيعية دولة غصبية؟

ج٣: إن النصوص المشار إليها لا تحظر العمل مع السلطان غير المعصوم بصورة مطلقة، وإنما هي تحظر العمل مع السلطان فيما إذا كان ظالماً.

هناك بُعدان للسلطة غير المعصومة:

أحدهما: البعد المتصل بمهمة الإمامة وفي هذا المجال لا يمكن بأي وجه من الوجوه إعطاء مشروعية لادعاء منصب الإمامة من قبل أي حاكم بما يمثل هذا المنصب من وظيفة تشريعية، حيث لأن أي إنسان غير معصوم لا يستطيع أن يقوم بهذه المهمة التشريعية.

ثانيهما: البعد المتصل بتنظيم المجتمع، المهمة التنظيمية لحياة الأمة، وتطوير إمكاناتها لتحقيق مقصد الخلافة في الأرض. وفي هذا المجال فإن العمل مع السلطان محظور في حالة واحدة، هي ما إذا كان ظالماً وكان العمل معه معاونة له في ظلمه. فالنهي عن العمل معه متوجه إلى حالة معاونته في ظلمه. وهذا أمر موضوعي قائم بنفسه، ليس متفرعاً عن مبدأ الإمامة في الشريعة فإن الإعانة على ممارسة الظلم والإعانة على الظلم من المحرمات في الشريعة.

نعم إذا كان السلطان مدعياً لمنصب الإمامة، وتمثل سلطنته ادعاء الشرعية المستمدة من مهمة الإمامة التشريعية، ففي هذه الحالة تكون سلطنته غير شرعية أيضاً، ويكون التعاون معه غير مشروع إذا كان على نحو يعطي سلطنته شرعية نابعة من ادعاء كونه إماماً، أي شرعية دينية، كما لو كان إماماً معصوماً بالفعل، لأنه تعاون على تثبيت حالة غير موجودة

إطلاقاً، وتدخل في باب الكذب من جهة، والغصب وادعاء ما ليس له من جهة أخرى.

وقد أشرتم إلى أن الفقهاء كانوا حذرين في إجازتهم للعمل مع السلطان بصورة محدودة ومن المناسب هنا أن نحلل مضمون مصطلح آخر، وقد ورد في النصوص السياسية، وهو مصطلح (سلطان جور).

إن هذا المصطلح يتضمن بعدين:

الأول: يتصل بمفهوم الإمامة. وفي هذا المجال لا يجوز إعطاء شرعية لحكم مدَّعي الولاية على منصب الإمامة. وهو ما كان يدَّعيه الخلفاء الأمويون والعباسيون.

الثاني: الجَور بمعنى مخالفة أحكام الشريعة في مجال التطبيق بمعنى الظلم السياسي والاقتصادي والاجتماعي. فالظلم هو سوء ممارسة السلطة، والخروج بها عن حدود القانون. والجور هنا هو بالمعنى الوضعي أو السياسي الدينوي. والتعاون مع السلطان على الظلم في هذا المجال غير المشروع.

إن النصوص المشار إليها صدرت لإلغاء شرعية السلطة بما هي تجسيد لدعوى (الإمامة) ومن ثم فإنها تنفي وتلغي شرعية التعاون والعمل الذي يتضمن إقراراً بهذه الشرعية المدعاة ويعزز هذه الدعوى الكاذبة لدى الرأي العام في الأمة.

إن الفقهاء ـ في حدود اطلاعي ـ لم ينتبهوا إلى هذين البعدين في مضمون مصطلح (السلطان الجائر) وإلى أن الموقف السياسي ـ التنظيمي الذي أراد أئمة أهل البيت عليهم السلام أن يؤسسوا له في هذه النصوص هو إبطال ادعاء الإمامة الدينية بما هي منصب تشريعي. ونتيجة لعدم وضوح ما ذكرنا عند الفقهاء قالوا إن مشروعية التعاون مع أي سلطان خاضعة للضرورة.

ولحن نقول إن التعاون ليس محكوماً بالضرورة، بل هو اختيار واجب، ولا بد من التعاون مع السلطان، وتولي السلطة في حدود مهمة إعمار الأرض، وخلافة الإنسان على الأرض، ومع تجنب الظلم. وقد بينا ذلك مفصلاً في كتابنا (نظام الحكم والإدارة في الإسلام) وهو مبين في صورة استدلالية في أبحاثنا عن (ولاية الأمة على نفسها) التي نسأل الله أن يهيئ لنا لتنقحيها ونشرها.

وما ورد من أن الدولة في عصر الغيبة (من وجهة النظر الشيعية هي دولة غصبية) فهذا الكلام غير دقيق. ومن وجهة نظرنا نرى أن الدولة في عصر الغيبة إذا كانت واجدة لشروط الولاية، ومحققة لرضى الأمة ونابعة من اختيار حر. هي دولة شرعية وتجب طاعتها في حدود القوانين، وفي غير دائرة الظلم السياسي. في حدود القوانين التي ارتضاها الناس. وحتى إذا كانت هذه الدولة غصبية تجب إطاعتها في حدود حفظ النظام العام، وعدم تهديد مصالح المجتمع بالفوضى.

ونقول على وجه الإجمال: إن الدولة المنتخبة من الناس بصورة حرة، والقائمة بإرادة الناس وموافقتهم في عصر الغيبة، ليست دولة غصبية بالتأكيد، ولا يحظر التعاون معها، بل يجب التعاون معا بما فيه الصالح العام للمجتمع.

س٤ : تبدو من كتابات الفقهاء والمتكلمين الشيعة الأوائل (المرتضى والطوسي والحلّي) إن ثمة قسمة مصطنعة للشرعية: دينية وسياسية، فهم في الوقت الذي يؤيدون سلطان الوقت، يؤكدون على مبدأ الإمامة الإلهية باعتبارها الخيار الشرعي، فهل تلك القسمة ـ إذا صح وجودها ـ محاولة للخروج من انسداد أفق الإمامة أم أن في النص الديني ما يفيد ذلك؟

ج٤ : إن هؤلاء الفقهاء يعتبرون أن الدولة الشرعية هي دولة الإمام المعصوم أو نائبه الخاص أو «العام عند من يقول (بولاية الفقيه العامة) ».

أما تأييدهم لسلطان الوقت فهو تأييد نابع من ضرورة حفظ النظام، ودفع الضرر. فيعتبرون أنا لدولة تعبر عن ضرورة وليست أمراً اختيارياً، لأن الأمر الاختياري يعبر عن شرعية سلطة الإمام المعصوم أو المنصوب من قِبل الإمام المعصوم. فيمكن أن نقول أن هذه القسم ليست محاولة للخروج من (انسداد أفق الإمامة) ـ كما ذكرتم ـ وإنما هي محاولة للتكيف مع ضرورة الحياة التي تفرض التعاون مع سلطة قائمة مهما كانت صفتها لأجل الحصول على الحد الأدنى من الاستقرار والتنظيم.

س٥: اشترط الفقهاء والمتكلمون الشيعة: النص والعصمة في الحاكم/الإمام، وبهما تتحقق الشرعية الدينية، وهذان الشرطان غير متوفرين سوى في الأئمة الإثنى عشر ﷺ فما هي الشروط اللازم توافرها في الحاكم في عصر الغيبة كيما يحقق هذه المشروعية؟

ج٥: لم يتعرض فقهاء الشيعة قبل العصر الحاضر، في حدود علمي، لهذه الشروط ومن هنا لم يتعرضوا لصفات الحاكم غير المعصوم، وإنما تعرضوا لصفات (الوالي) غير المعصوم في مستويات أدنى من الحاكم فقد تعرضوا لصفات (الفقيه والقاضي) بالدرجة الأولى. وهي الصفات التي تتطابق إلى حد كبير مع صفات الحاكم السياسي في الفقه السياسي عند غير الشيعة في إطار الإتجاه الشعري.

ومن هنا فلم يتعرض فقهاء الإمامية لذلك ولم يبحثوا فقه الدولة بمعنى الفقه السياسي. لقد بحثت بصورة عرضية بعض مظاهر وممارسات السلطة في الدولة في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

بالنسبة لنا: نحن نرى أن إقامة الدولة في عصر الغيبة ضرورة على قاعدة (ولاية الأمة على نفسها) ونحن نعتبر أن الشروط الأساسية لشرعية النظام، وشرعية تولي السلطة فيه ـ في غير حالة الضرورة ـ هي: أن يكون النظام قائماً بصورة حقيقية على الإرادة الشعبية، أن الإرادة العامة

للمجتمع، والتي تعبر عن نفسها بالانتخابات والاستفتاءات العامة، في جميع الأطر المكونة لنظام المجتمع من مستوى الوحدات الصغرى في القرى والمجموعات الفلاحية والعمالية، إلى مستوى المجتمع ككل.

وأن يتمتع الحاكم بالكفاءة والأمانة وإذا أضيف إلى ذلك تمتعه بالتقوى الشخصية في سلوكه الخاص وحياته الخاصة فهو أمر حسن. وإذا وجد المرشح الذي يتصف بالتدين والتقوى الشخصية إضافة إلى الكفاءة والأمانة ونافسه أمين كفوء مساوٍ له في كفاءته، ولكنه غير ملتزم بالشرع في حياته الشخصية فإن الأفضلية في نظرنا تكون للمتمتّع بالتقوى الشخصية. ولا يوجد أي شروط أخرى غير ذلك.

س٦: ما هي الحدود الفاصلة بين ولاية الجائر أو السلطان ومشروعية حكمه، ترتيباً على أن الانخراط في السلطة يستبطن الإقرار بمشروعيتها؟

ج٦: أولاً: إن مصطلح (الجَور) و(السلطان الجائر) الوارد في روايات السنّة يدل كما أشرنا في الأجوبة السابقة (ادعاء الإمامة الدينية) وممارستها من خلال الاستيلاء على السلطة. باعتبار أن هذا المنصب خاص بالإمام المعصوم. فهذه الروايات ليس لها إطلاق زماني من غير حدود، ولا تعبر عن حكم شرعي سياسي دائم. وإنما تعبر عن الموقف الشرعي في حال وجود الإمام المعصوم وظهوره. ولذا فلا يمكن القول ـ في عصر الغيبة (عصرنا الحاضر) ـ أن تولي السلطة غير شرعي، لأنه (ولاية جَور).

إن (ولاية الجَور) المنصوص عليها في روايات السنّة تتحقق بادعاء (صفة الإمامة) بما هي (منصب تشريعي) وهذا المنصب هو الموقع الذي يشغله الإمام المعصوم. أما مجرد الاستيلاء على السلطة من غير ادعاء صفة (الإمامة. المرجعية التشريعية)، فإن صفة (الجَور) في هذه الحالة تكون صفة للسلوك السياسي الظالم بالمعنى الوضعي السياسي والاقتصادي والاجتماعي.

وفي هذا المجال وفي عصر الغيبة نقول أن السلطان ـ الحاكم، يكون حكمه، مشروعاً إذا تمّ بناء على رضى من الناس، وكان مطابقاً للقانون الذي ارتضاه الناس، ولم يمارس فيه ظلم، ولم يكن الحكم حكماً ظالماً واستبدادياً يصادر حرية الناس ويظلمهم.

وعلينا أن نلاحظ أن نصوص السنة المشار إليها تعكس أنواع الظلم السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي التي كانت تمارس من قبل الحكام الأمويين والعباسيين حكام عصر الإمامة المعصومة الظاهرة. هذه هي حدود الشرعية واللاشرعية.

ونحن لا نتكلم عن حدود فاصلة وإنما نتكلم عن مرحلتين زمنيتين متمايزتين ما قبل الغيبة وما بعد الغيبة:

ما قبل الغيبة: السلطان غير شرعي من جهتين، الأولى ادعاءه الإمامة الدينية وهو ليس من أهلها، والثانية من جهة الظلم السياسي والاجتماعي.

أما بعد غيبة الإمام المعصوم فإن عدم الشرعية لا يكون من جهة غصب منصب الإمامة، لأن هذا المنصب معطل بالغيبة. وعدم الشرعية إنما يكون من خلال ممارسة الظلم. وإذا لم تكن هناك ممارسة للظلم تكون السلطة مشروعة إذا قامت بإرادة الناس واختيارهم، كما سبق بيان ذلك.

والقول بـ (أن الانخراط بالسلطة يستبطن الإقرار بمشروعيتها) فقد تبين مما سبق أن هذا ليس على إطلاقه.

إن الانخراط في السلطة في عصر ظهور الإمام المعصوم (قبل عصر الغيبة) لا يستبطن الإقرار بالشرعية، وإنما يعبر عن شرعية بمقدار ما للضرورة من أحكام، وليس أكثر من ذلك. أما الانخراط بالسلطة في عصر الغيبة فله حالتان:

إحداهما: ما إذا كانت السلطة ظالمة وجائرة، وحاكمة للناس بغير

إرادتهم، وسنَّت قوانين ظالمة أو تنتهك القوانين العادلة، فإن الانخراط في السلطة في هذه الحالة يكون شرعياً بمقدار ما تقضي بذلك ضرورة حفظ النظام، وتسيير حياة الناس مع التحرز التام عن ممارسة الظلم كما لو كان الأمر في عصر ظهور الإمام المعصوم.. إلا أنه في عصر الظهور ـ كما أشرنا ـ باعتبار أن السلطة الظالمة (سلطة الجَور) الظالمة تمثل انتهاكاً للشرعيتين: تمثل انتهاكاً لمنصب الإمامة الدينية من جهة، ولقوانين العدالة الشرعية من جهة أخرى. أما في عصر الغيبة فإن السلطة الظالمة تمثل انتهاكاً لقوانين العدالة فقط.

فالانخراط فيها يكون مشروعاً في حدود ما تقضي به ضرورة حفظ النظام العام للمجتمع بمقدار الحد الأدنى، ومع التحرز التام من ممارسة الظلم.

ثانيهما: ما إذا كانت السلطة عادلة على ما شرحنا، ففي هذه الحالة يجب الإقرار بشرعية السلطة. ويجب احترام قوانينها. ويجوز العمل فيها معاًن كما تقدم بيان ذلك.

س٧: ثمة نقاش عريض وجدل حاد في الوسط الشيعي الحوزوي والحزبي سواء بسواء حول جدلية ولاية الفقيه والشورى، ولاية الفقيه باعتبارها مبدأ الحكم الإسلامي الافتراضي في مقابل الشورى، فكيف تنظرون سماحتكم إلى هذه الثنائية، وكيف يمكن الفصل أو التوفيق بين الأطروحتين، وثانياً هل لكم أطروحة خاصة خارج هذه الثنائية؟

ج٧: هاتان نظريتان لا يمكن الجمع والتوفيق بينهما حيث إن ولاية الفقيه تعطي الولاية المطلقة والعامة للفقيه الجامع للشرائط كما لو كان إماماً معصوماً. وحينما تجري شورى في ظل ولاية الفقيه فإن شرعية نتائج الشورى وتأثير الشورى لمفاعيلها إنما تكون بإجازة هذا الفقيه، ومن دون إجازته تتعطل الشورى نهائياً والكلام عن أن الفقيه الذي يتمتع بالولاية

العامة هل يملك حق نقض نتائج الشورى أو لا يملك هذا الحق، هو كلام نظري تجريد محض. إن الفقيه الحاكم بمقتضى هذه النظرية له ولاية النقض فإذا لم تمنعه قوة من ممارس نقض نتائج الشورى، فإن مبدأ شرعية سلطته هو (ولاية الفقيه) يخوله ممارسة النقض وإذا لم يستطع ـ لسبب ما ـ فإن الشورى على أي حال لا تؤثر بنفسها شرعية ثابتة نهائية.

أما نظرية الشورى في رأينا الفقهي (مبدأ ولاية الأمة على نفسها) فلا دور فيها للفقيه (بمعنى أنه يحكم وأنه مصدر للشرعية) ودور الفقيه فيها هو دور المستشار والمفتي. إنه يتمتع بموقع تشريعي وليس مصدراً للشرعية. ومصدر الشرعية بالنسبة للسلطة وبالنسبة إلى شرعية القوانين في دائرة التنظيم هو للأمة التي تمارس السلطة والتشريع خارج الحقل الذي تحكمه أحكام الشريعة بواسطة وكلائها وممثليها، وأما في الحقل الذي تشغله أحكام الشريعة والذي يحتاج إلى تشريع فقهي إسلامي فهذا الأمر هو من شان مجامع الفقهاء، فالفقهاء في نظريتنا لهم دور تشريعي وتقنيني وليس لهم دور سلطوي، وليسوا مصدراً للشرعية.

س٨: تُظهر كتاباتكم تبنّي سماحتكم أطروحة (ولاية الأمة على نفسها)، وهي أطروحة انشقاقية في الوسط الفقهي، فلم يرد ذكرها في التراث الفقهي والفكري والسياسي الشيعي، فما هو التأصيل الشرعي للأطروحة؟

ج٨: لقد وفقنا الله تعالى لكشف فقهي في هذا المجال، لا نعرف ـ في حدود اطلاعنا ـ من سبقنا إليه من الفقهاء المسلمين ـ والحمد لله والشكر له على كل نعمة ظاهرة وباطنة.

إن نظريتنا الفقهية السياسية لمشروع الدولة تقوم على نظرية (ولاية الأمة على نفسها).

نحن نرى أن مسألة الولاية السياسية (مشروع الدولة) قد مرّ في فترتين:

إحداهما: هي فترة وجود المعصوم نبياً أو إماماً. وفي هذه الفترة التي تنتهي عند الشيعة بالغيبة الكبرى للإمام الثاني عشر عليه السلام كان الولاية على الأمة بيد المعصوم عليه السلام بمقتضى النصوص القرآنية التي دلت على ولاية النبي والأئمة المعصومين. وعلى هذا الأساس فلم يكن لأحد ولاية شرعية على الحكم السياسي بمعزل عن الإمام المعصوم عليه السلام ومن دون إذنه. هذا على مذهب الشيعة. أو بمقتضى النصوص التي دلت على ولاية النبي عند أهل السنّة لا يلتزمون مبدأ الإمامة المعصومة بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

ثانيهما: بعد الغيبة الكبرى للإمام الثاني عشر عند الشيعة حيث انتهى عهد الولاية المعصومة الظاهرة على الأمة. وليس في الأدلة الشرعية بحسب ما نرى دلالة على ما ذهب إليه أصحاب نظرية (ولاية الفقيه العامة) من أن هذه الولاية أعيد إنتاجها من قبل الإمام المعصوم عليه السلام وأسندت إلى الفقيه.

نحن نقول: إن الغيبة الكبرى علّقت ولاية الإمام المعصوم العملية الفعلية إلى حين الظهور، واستعادت الأمة ولايتها على نفسها التي ثبتت لها بموجب الآيات المحكمة في الكتاب العزيز التي نصّت على ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة: ٧١] وما ورد في السنّة مما يدل على ذلك.

وتفصيل الاستدلال على هذا مذكور في أبحاثنا الفقهية عن ولاية الأمة على نفسها وقد أشرنا إلى ذلك إشارات وافية في كتبنا عن نظام الحكم والإدارة في الإسلام والاجتماع السياسي الإسلامي، وغيرهما.

ويبدو لنا أن عدم انتباه الفقهاء القدماء والمعاصرين إلى هذه المسألة هو نتيجة لكونهم محكومين بنظرية العصمة والولاية المعصومة التي يرون أنها مستمرة من خلال ولاية الفقيه. وما ركز في أذهانهم من أن الناس في

الشريعة الإسلامية ليس لهم من أمرهم شيء، على قاعدة الآية المباركة: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا﴾ [الأحزاب/ مدنية ـ ٣٣/ الآية: ٣٦] فهم يعتبرون أن الإنسان في الإسلام مسلوب الاختيار فيما يتعلق بصنع وضعه الدنيوي في التنظيم السياسي (الدولة) وممارسة خلافته على الأرض من خلال هذا التنظيم.

ولكننا نعتبر أن الإنسان بمقتضى الأدلة الشرعية يملك مصير نفسه في كل شيء ما عدا ما ورد النص عليه في كتاب الله والسنّة التي دلّ الدليل على حجيّتها.

ففي عصر وجود المعصوم عليه السلام وظهوره لا ريب في الولاية له، ولا ولاية لأحد في شأن الحكم إلا بإذنه. وفي عصر عدم وجود المعصوم على نحو ظاهر يمكّن الناس من الاتصال به على النحو المألوف للتواصل ـ فإن ولاية المعصوم عليه السلام تكون معلقة عن الفعل والتأثير في حركة الحياة اليومية. وتكون الولاية ـ في هذه الحالة ـ للأمة على نفسها.

إن بداية ولاية الأمة على نفسها في تاريخ الإسلام (تاريخ الجنس البشري) موضع خلاف بين المسلمين:

فالأشاعرة ومن وافقهم يقولون أن العصمة في الأشخاص انتهت بوفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم. وإن هناك معصوماً واحداً هو النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعلى هذا فإن ولاية الأمة على نفسها بدأت من حين وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

والشيعة يقولون أن العصمة استمرت في الأمة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الأئمة المعصومين عليهم السلام.

إن هذا الخلاف كان سبباً للتباين الأليم والخطير بين المسلمين في عصر وجود الأئمة المعصومين عليهم السلام وأدّى إلى الاختلاف بين تيار ما يسمى

(مدرسة الخلفاء) وتيار (أهل البيت) في النظر إلى مشروع الدولة. وحدث صراع حول الشرعية واللاشرعية بالنسبة إلى الحكام المسلمين بعد عهد الخلفاء الأربعة الأولين.

أما بعد غيبة الإمام المعصوم (الثاني عشر) فإن هذا الإشكال لم يعد قائماً، حيث أن الولاية المعصومة عند الشيعة علقت، ولم تعد فاعلة في التاريخ في غيبة الإمام المعصوم، فيمكن أن يلتقي المسلمون على مشروع واحد للدولة يقوم على مبدأ ولاية الأمة على نفسها.

إن ولاية الأمة على نفسها، وإدارة حياتها بحسب هذه الولاية هو مما قضاه الله عزّ وجل ورسوله ﷺ في التشريع المبدئي العام بمقتضى الأدلة الشرعية الدالة على ولاية الأمة على نفسها.

وعلى هذا الأساس تتمكن الأمة من التعبير عن إرادتها بآلية الشورى بأية طريقة مناسبة، ونحن نرى أنه يجب أن يعمم ويعمق نهج الشورى، بحيث إذا أمكن لا يبقى هناك أي مساحة من مساحات عمل الإنسان في الشؤون العامة إلا ويكون خاضعاً لمبدأ الشورى، فهو أمر متعين.

س٩: ما هي الضوابط الشرعية بين الشرعي/ الديني والسياسي/ المدني في موضوعة السلطة في الإسلام؟

ج٩: في حدود ما فهمته من سؤالكم، فإن ما سميتموه (الشرعي الديني والسياسي المدني) كلاهما ديني. والحياة المدنية في الإسلام لا تنفصل عن الحياة الدينية. وهذه مسلمة ثابتة في العقيدة والشريعة الإسلاميتين. كل ساحة حياة الإنسان محكومة بشرع الله سبحانه وتعالى.

إن العبادات وما يرجع إلى علاقة الإنسان بالطبيعة، والحياة الحيوانية، والعلاقات بين البشر في الحياة العائلية والحياة العامة. إن جميع هذه

الأنشطة منصوص على أحكامها الشرعية، ولا توجد سلطة بشرية مخولة بالتشريع لها بما يخالف ما ورد النص عليه.

وهناك مساحات أخرى لم يرد فيها تشريع خاص، وإنما ورد فيها تشريع عام نصَّ على مبادئ التشريع العليا. هذه المساحات هي مساحات يمكن أن نطلق عليها ما سميتموه (السياسي المدني) وهو ما يتصل بالجوانب التنظيمية من حياة البشر فيما يتعلق بجميع الأنشطة في العلاقات مع الطبيعة، أو في علاقات البشر بعضهم مع بعض داخل المجتمع، أو مع المجتمعات الأخرى.

فالمعيار في التمييز بين (الشرعي الديني والسياسي المدني) هو وجود تشريع منصوص عليه في شكل صريح أو أدى إليه اجتهاد موثوق به في المجال الأول (الشرعي الديني). وفيما عدا ذلك فإن مساحة حياة البشر خاضعة لاجتهادات البشر وما يصلحهم في حياتهم على هدى مبادئ التشريع العليا التي تلاحظ فيها متغيرات حياة البشر بتغير الشروط والأحوال العامة للمجتمع والخاصة للأفراد، وتتأثر بتنوّع الأزمنة والأمكنة ولا مانع ـ فيما نرى ـ من الاصطلاح على هذا المجال بأنه (مجال السياسي الديني).

وبالنسبة للمساحات المنصوص عليها يتعين على الفقيه أن يتعمق في دراسة الأدلة الشرعية (في غير مجال العبادات) لمعرفة أن الأحكام التي تتضمنها هذه الأدلة هل هي أحكام شرعية إلهية نهائية ودائمة؟ أو أنها أحكام نسبية تتأثر في التوقيت من حيث الزمان وخصوصيات المكان. إن نصوص هذه الدراسة هو نصوص السنّة بصورة خاصة.

ولا ريب في أن أحكام الشريعة تتأثر بالضرورات التي (تقدر بقدرها) والحاجات إذا بلغت الحاجات ما أطلق عليه الله سبحانه وتعالى العسر والحرج ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج/ مدنية ـ ٢٢/ الآية:

٧٨] وإذا بلغت حد الضرر الذي يظهر من الكتاب العزيز أن الله تعالى لم يشرع في الدين حكماً ضررياً على العباد. وهذا ما نصّت عليه السنّة الشريفة في حديث (نفي الضرر والضرار).

س١٠: ما هي حدود صلاحيات الفقيه في الدولة وأين تقف الإرادة الشعبية ومساحة سلطة الدولة؟

ج١٠: بناء على ما ذهبنا إليه من (ولاية الأمة على نفسها) ومشروعية إقامة الدولة وتكوين السلطة وتنظيم المجتمع على أساس ولاية الأمة على نفسها، فإن الفقيه ليست له صلاحيات سلطوية على الناس وعلى أجهزة الدولة ومؤسساتها.

قلنا أن الفقيه في الدولة هو مع غيره من الفقهاء يتمتع بصفة الخبير في الحقل الذي تحتاج فيه الدولة إلى تنقيح الحكم الشرعي. وهنا يمكن أن يكون الفقيه واحداً. ولكننا نميل في هذه الحالة إلى تكوين (مجامع فقهية خبروية) ـ مجامع فقهاء تنظر في القضايا على أساس الاختصاص العالي، بحيث يكون الفقيه مجتهداً مطلقاً بحسب الاصطلاح، ولكنه يتخصص تخصصاً عالياً في حقل محدد، أو في مجال خاص من حقل محدد. وتتكون من هؤلاء الفقهاء المختصين مجامع فقهاء، ومجالس فقهاء، تحال إليها المسائل التي تحتاج الدولة إلى معرفة أحكامها في القضايا الجديدة الطارئة أو القضايا التي سبق الإفتاء بشأنها، ولكن حدثت متغيرات تقتضي إعادة النظر فيها على ضوء المعطيات الجديدة. هذه حدود سلطة الفقيه على رأينا.

للفقيه الولاية وسلطة التصرف فيما يسمى (الأمور الحسبية) وهي الولاية على الأوقاف التي لا ولي لها، والأيتام الذين لا ولي لهم، والولاية على أموال الغائب، والولاية على الممتنع، وما إلى ذلك مما دلت عليه الأدلة الشرعية، ونص عليه الفقهاء، على خلاف بينهم في بعض المجالات.

وهذه الولايات ثابتة للفقيه العادل بصرف النظر عن قيام الدولة الدينية الإسلامية، فهي ثابتة له في حالة اللادولة وفي الدولة غير الإسلامية.

أما في حالة قيام الدولة في بلد إسلامي، فإن ثبوت جميع هذه الولايات الحسبية للفقيه في المجال الذي تحكمه الدولة الإسلامية، موضع نظر وتأمل. حيث أن بعض هذه الأمور الحسبية ربما يمكن حفظه وإدارته من قبل أجهزة الدولة بصورة أفضل مما إذا تولاها الفقيه بنفسه، وذلك من قبيل الولاية على الأوقاف التي لا ولي لها في بلد من البلدان فإذا كانت الدولة الإسلامية قائمة في ذلك البلد وهي تتولى حفظ هذه الأوقاف وتنميتها فلماذا يتولاها الفقيه. وكذلك الحال في اليتيم الذي لا ولي له، تتولى الدولة رعايته والإشراف على أمواله ومصالحه فلماذا يتولى ذلك الفقيه؟ إذن الإرادة الشعبية الممثلة بالدولة تشمل كل ما له علاقة بشأن السلطة العامة والمصالح العامة للمجتمع.

س١١ : انبثق الفكر السياسي الشيعي على قاعدة تحريم الدولة في عصر الغيبة باعتبارها من امتيازات الإمام المعصوم. وانتهى إلى وجوب الدولة في عصر الغيبة، بماذا تفسرون سماحتكم هذا التغيّر الكبير، وهل في ذلك ما يستند إليه في التراث النقلي والعقلي الإسلامي؟

ج١١ : هذه المسألة لم يبحثها قدماء الفقهاء فيما وصل إلينا من كتبهم، ولذا فإننا لا نملك دليلاً على أنهم كانوا يذهبون إلى تحريم إقامة الدولة في عصر الغيبة بصورة م الصور. هذه القضية يجب أن تدرس بدقة في تاريخ فقه الإمامية على ضوء النصوص الفقهية لقدماء الفقهاء. ويبدو أنه لا يوجد نص على تحريم إقامة شكل من أشكال السلطة.

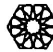
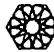
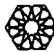
ربما نجد أن في الفكر السياسي الشيعي ما يشير إلى ضرورة إقامة نوع من أنواع السلطة لتنظيم حياة المجتمع، ولو في الحد الأدنى.

وَنلاحظ أن فكرة تحريم إقامة الدولة ليست خاصة بالفكر السياسي الشيعي. لقد عبَّر بعض فقهاء المذاهب الأخرى عن موقف يدعو إلى الاعتزال، وإلى عدم إقامة الدولة، ويعلن عدم شرعية الدولة القائمة.

أما هذا التحول الكبير في موقف الفكر السياسي الشيعي فهو نتيجة لحركة الإجتهاد الفقهي الذي أدى في تطوره إلى تبلور فهم أعمق وأوسع للنصوص الخاصة والقواعد العامة ذات العلاقة بالقضية السياسية والتنظيمية في المجتمع.

والسؤال عما إذا كان لذلك ما يستند إليه في التراث النقلي والعقلي الإسلامي؟ جوابه: أن النصوص التي كانت متداولة في العصور السابقة لا تزال هي ولم تكشف نصوص جديدة غير معروفة سابقاً عند الفقهاء القدامى. ولعله ما أضيف إليها ليست له قيمة نوعية. فالنصوص الأساسية هي من زمن الشيخ الطوسي والكليني وابن بابويه الصدوق. ولكن قراءة هذه النصوص ووعيها على ضوء متغيرات الواقع هو الجديد الذي حصل. وكما قلت آنفاً: أن نمو حركة الإجتهاد عمودياً وأفقياً وتوسعها في درس مشكلات المجتمع وقضايا السلطة المتصلة بالمجتمع، هي التي بلورت الفهم الجديد لقضية الدولة.

والحمد لله رب العالمين

مقابلة مع
سماحة السيد محمد حسين فضل الله

س١: الإمامة في الوعي الشيعي الأصيل، نظرية مقفلة، تقف عند حدّ الإمام المهدي عليه السلام. الأمر الذي تحظر معه إقامة دولة في عصر الغيبة، فما هي وجهة نظركم.

ج١: عندما ندرس الإمامة من خلال ذاتياتها، وعناصرها الشرعية وفي معناها الفقهي وهو الخلافة عند النبي صلى الله عليه وآله فإننا نجدها تنحصر بحسب النصوص والأدلة الموجودة لدى الشيعة الإمامة في هذا العدد.

ولكن ذلك لا يمنع من إقامة الإمامة النائية في زمن الغيبة بمعنى أن ينطلق الشخص الذي يملك المؤهلات الشرعية التي يستطيع من خلالها إدارة شؤونه الأمة بطريقة معينة، وحفظ نظامها، وتنمية طاقاتها، وحفظ مواقعها،.. وما إلى ذلك من مؤهلات، فإن النظرية الفقهية الشيعية مع تنوعها تلتقي عند ضرورة وجود إمام بهذا المعنى.

وقد استوحى من كلمات أمير المؤمنين عليه السلام هذه اللابدّية: هناك في النص الذي واجه به الخوارج حين قالوا: «لا حكم إلاّ الله»... فقال:

«كلمة حق يراد بها باطل... أما إنه لا بد للناس من أمير برّ أو فاجر».

مما يعني أن وجود شخص يحفظ نظام الأمة هو أمر يتحرك في خط الحتمية الواقعية، كما تحتضنه الحتمية الشرعية، وعلى هذا الأساس فإن

هناك وجهتي نظر في الدائرة الشيعية، فأما الأولى في مسالة الإمامة الغائبة. فهناك نظرية الشورى، التي تقول: إذا لم تكن الشورى الطابع العام لمسألة الإمامة في حركتها التأريخية بعد النبي ﷺ فإنه لا مانع من أن تعيش حركتها الواقعية الفقهية في زمن الغيبة. لأنه إذا كان هناك نصّ يمنع من الرجوع إلى الشورى في ذلك الزمان، فليس هناك نصّ يمنع من الرجوع إلى الإمامة الغائبة في هذا الزمان.

وعلى هذا الأساس يمكن البحث في حجم هذه الشورى، هل هو أهل الحل والعقد، أم الأكثرية، أو ما إلى ذلك مما يمكن أن ينطلق العلماء في تحديد تفاصيله بعد الاتفاق على المبدأ.

وهناك نظرية ولاية الفقيه التي تحاول أن تدرس نصوص السنة في هذا المجال، لتؤكد أن الفقيه هو إنسان منصّب من قبل الإمام، الذي يتحرك في حديثه من خلال المناهج التي وضعها الرسول ﷺ لأن الأئمة في الحالة الشيعية لا ينطلقون من حالة ذاتية بقراراتهم وإنما ينطلقون من خلال البرنامج الرسولي الذين كانوا أمناء على حفظه وصياته وتركيزه وتخطيطه.

وعلى هذا الأساس، فالفقيه من خلال هذه النظرية يمكن أن يكون هو الإمام المهدي.

وها قد تتحرك التفاصيل في هذا الاتجاه، فتأتي ضرورة الكفاءة السياسية والثقافية والاجتماعية والتي تزيد على مسألة الاستنباط والأحكام الشرعية وقد تتحرك بعض الاجتهادات لتزاود بين ولاية القضية كنظرية وبين الشورى كنظرية أيضاً، فالفقيه لا بد أن تنتخبه الشورى، وهكذا لا بد للفقيه أن يعمل من خلال الشورى، بأن يستشير الأمة من خلال الاستفتاء الشعبي، والانتخابات النيابية أو ما إلى ذلك.

على ضوء ذلك يمكن للخط الاجتهادي الشيعي الغيبي يمكن أن يتحرك

لإيجاد دولة إسلامية في نطاق النظرية الإسلامية في الحكم، أو من خلال نظرية ولاية الفقيه والشورى.

س٢: هناك طروحات قديمة، وخصوصاً في جيل المرتضى والطوسي توحي بأن غيبة الإمام المهدي(عج) هي تقرير ضمني لعدم إمكانية إقامة الدولة، وحجب المشروعية عن كل الحكومات القائمة في عصر الغيبة.

ج٢: هذه النظرية قد تكون انطلقت من خلال الواقع الذي كان يعيش فيه هؤلاء الفقهاء، عندما يرون أن المجموعة الشيعية لا تمثل رقما كَبيراً في الساحة الإسلامية بالمستوى الذي يمثلها من إقامة دولة على مستوى محدود أو على مستوى واسع.

ولعلهم يختزنون في ذهنيتهم الأحاديث التي تنقل بشكل موثق أو غير موثق.. أمير المؤمنين عليه السلام أنه لو جد عدداً معيناً من الرجال يتحفظ بالمطالبة بحقوقه أو ما إلى ذلك من الكلمات، التي تفسر عدم نهوض الأئمة بحقهم من جهة حجم الجماعات التي تلتزم إمامتهم بحيث لا تمثل حركة واقعية نحو فعلية الإمامة.

ومن هذا فقد كانوا يتصورون بتفسيرهم للغيبة بأن المسألة تتصل بالمدى الزمني الذي يغيب فيه الإمام لفقدان الفرصة حتى للإمام في إقامة حكومة إسلامية.

وربما يستنطق هؤلاء الفقهاء بعض النصوص الواردة عن الأئمة عليهم السلام، «أخلدوا إلى الأرض، حتى ظهور قائمنا».

والنص الذي يقول:

«كل راية تخرج قبل خروج القائم فهي راية ضلال».

وما إلى ذلك، مما يحاولون من خلاله أن يتحدثوا عن لا شرعية أية دولة حتى ولو كانت دولة شيعية.

ولكننا في دراستنا لهذه النصوص، قد تجد أنها كانت تتحرك في نطاق إيحائي من أجل ضبط الحماس والانفعال الذي كان يعيشه بعض الشيعة في غياب الإمكانات الواقعية لإقامة الدولة. بحيث أنهم لو تحركوا لأبيدوا فلا يبقى هناك للمعارضة أي وجود أو أي دور.

إن هذه الأحاديث لو صحت فإنها لا بدّ أن تفسّر في دائرة ظروفها الموضوعية التي انطلقت منها، وكما تفسر كثير من الأحاديث التي جاء عن الأئمة في هذا الإتجاه وذلك لسبب بسيط، وهو أن الإسلام لا يمكن أن يبتعد عن ساحة الحياة تحت أي ظرف من الظروف.

ونقصد بالإسلام، هو هذا المنهج التشريعي الفكري الشامل لكل حركة الإنسان، الذي يريد أن يقيم العدل للناس كلها، باعتبار أن قيام الناس بالقسط هو سرّ الرسالات لهذا لا يمكن أن يتجمد في دائرة خاصة حتى مع ملاحظة أن هذه الدائرة الخاصة، التي كانت سابق على الغيبة، كانت دائرة محدودة، لم يستطع خط الحظ أن يصل إلى مرحلة فعلية في ممارسته القيادة إلاّ في دائرة ضيقة جداً، ولهذا فإننا نعتقد بأن الخطابات القرآنية التي تنادي بالناس إلى أن يتحركوا في خط العدل، وأن يجاهدوا في سبيل الله، وإن تكون كلمة الله هي العليا، وكلمة الشيطان هي السفلى إن هذه كلها يجب أن تخضع دراستها من زمن إلى زمن في ضمن الظروف الموضوعية التي يمكن لنا أن تحققها ونحركها أو يمكن لنا أن نستفيد منها في هذا المجال؛ لهذا فإننا نقول أن مشكلة الكثير من الفقهاء الذي نحترمهم أنهم قد ينطلقون من تقويمهم لمثل هذه المسائل من الظروف الموضوعية التي يعيشونها بحيث يردونها إلى ما بعد عصرهم، ونحن نعرف أن الفرص التي يمكن أن نحصل عليها في عصرنا هذا ـ على المستوى الإسلامي، أو على المستوى الإسلامي الشيعي الخاص ـ هي من الظروف التي تختلف عن تلك الظروف وتتسع لكثير من المبادرات.

س٣: هواجس كثيرة يعيشها البعض في مناطق كثيرة، وفيها تواجدات شيعية، مشدودة إلى تراث كبير من النصوص والطروحات الإسلامية، والفقهية، والعقلية، والتي تحظ العمل مع السلطان، العادل، أو الجائر، بناءً على المفهوم السابق للغيبة وهذه الطروحات تطورت فيما بعد باتجاه إجازة العمل مع السلطان بصورة محدودة وحذرة، ولكن اعتبرت هذه الطروحات عند البعض خروجاً على النص، فما هو موقفكم من العمل مع السلطان، والانخراط في الدولة في عصر الغيبة التي هي من وجهة النظر الشيعية دولة غصبية.

ج٣: عندما ندرس مسألة النص فإننا بحاجة إلى فهم النص الذي قد يكون محاطاً بظروف موضوعية تقيّده، كما المعنى إلى ذلك الجواب السابق.

وأما مسألة قضية التعامل مع السلطان، الجائر، سواء أكان جائراً على مستوى النظرية الإسلامية العامة، أو كان جائراً على مستوى النظرية الشيعية التقليدية التي تعتبر أن حكم الحاكم ـ حتى لو كان شيعياً ـ هو حكم جائر. إن قضية التعامل مع الحاكم الجائر هي من المسائل التي تخضع لباب التزاحم التي تحدث عنهم الأصوليون وهو أنه إذا دار الأمر بين المهم والأهم بحيث كانت هناك مفسدة في عمل من الأعمال، ولكنها لا ترقى إلى المستوى الكبير من الأهمية الملزمة، وكانت هناك مصلحة ترقى إلى درجة الأهمية الكبرى، بشكل ملزم، فإنه إذا تزاحمت المصلحة والمفسدة، ولم يكن الأخذ بهما معاً كل في دائرته، فإن العقل ـ كما يقول الأصوليون ـ يحفظ بشكل قطعي، بأنه لا بدّ من تقديم المصلحة الأهم على المفسدة التي هي في درجة لا ترقى إلى ذلك المستوى من الأهمية، ويمثلون لذلك ما إذا توقف إنقاذ الفريق المؤمن على المرور في الأرض المغصوبة، فإن المرور في الأرض المغصوبة، فإن المرور في الأرض المغصوبة حرام

وإنقاذ الفريق واجب، ولا بدّ إلى أن نترك الواجب أن نفعل الحرام، هنا يقول الفقهاء أو الأصوليون، بأن علينا أن تختار الغريق باعتبار أنه الأهم، إذا قايسناه بالمفسدة التي تلزم بتجنب حكم الغصب، وهكذا يتجمد حكم الغصب إلى مصلحة وجوب إنقاذ مؤمن غريق.

وعلى ضوء هذا فنقول: إن قضية التعامل مع سلطان جائر، من أجل المصالح الكبرى التي تتحقق من دون الإعلان عن شرعيته لغايات أخرى، التعامل الواقعي، ودون أي التزام لشرعية حكمه إلاّ على مستوى المرونة الحركية في هذا المجال، هو أكثر أهمية من الانعزال عن ساحة الواقع، والابتعاد عن المجتمع ـ لهذا، فإن القضية لا تتصل بفرد، بل تتصل بمجتمع كله، حيث أن المجتمع إذا واجه حالة انعزالية عن كل الحكم، فإنه يغفل الكثير من مقومات حياته، والمصالح الكبرى التي يحتاجها في تعامله مع الحكم القائم.

أما على مستوى النظرية التي تقول، بأن من الممكن أن يكون هناك حكم عادل في الواقع الإسلامي فإننا علينا أن نؤيد هذا الحكم حتى لو اختلفتا معه في بعض الأساليب، والوسائل، وإن علينا أن ندعمه ونتعامل معه بشكل إيجابي شامل.

س٤: إذا تحدثنا عن شرعية السلطة، فالحد الفاصل بين ولاية الجائر، أو السلطان ومشروعية حكمه بالنظر إلى أن الانخراط مع السلطة يستلزم ـ عملياً لا أقل ـ الإقرار بمشروعيتها.

ج٤: ليس من الضروري دائماً أن يكون التعامل مع السلطة إقراراً بمشروعيتها، فهناك الكثيرون من المعارضين للسلطة حتى على المستوى المنتمين لها، يدخلون وظائفها، ومؤسساتها وهم يرفضونها من حيث المبدأ.

فهناك فرق بين الإقرار بالسلطة كعامل واقع لا بد لك أن تتعايش معه، وتتعامل معه، وبين الإقرار بالسلطة كمشروع شرعي، ومن الطبيعي أن مجرد التعامل مع السلطة، والدخول في مؤسساتها كعمل واقع لا يعني إعطاء الشرعية على المستوى النظري، ولهذا نحن طرحنا الشعار بكثير من أحاديثنا.

نحن نتعايش مع الواقع ولا نعترف بمشروعيته وبإمكاننا ونحن في قلب مؤسسات السلطة كالمؤسسات النيابية وما إلى ذلك أن نعلن معارضتنا للسلطة ونحاول أن نغير الواقع، ونحاول أن نصل إلى الحكم تبعاً للظروف السياسية التي تمنحك الحرية في المعارضة وغير ذلك.. وعلى كل حال فإننا عندما نريد أن ننسجم مع مفهوم كل هؤلاء الناس الذي يرون أن السلطة قد تجمّدت إلى آخر الزمان في شرعيتها، وقد تنطلق من موقع مصلحة المؤمنين ومصلحة الأمة في هذا المجال.

س٥: كيف ترون قسمة الشرعية بالطريقة التي حلّل فيها العلامة الحلّي من الموقف من الدولة المغولية، وقسّم الشرعية إلى دينية وسياسية هل معنى ذلك أنكم مع الشرعية السياسية.

ج٥: أنا لا أفهم أن هناك فرقاً بين الدين والسياسة، فالسياسة هي في قلب الدين لأن الدين حسب الآية القرآنية في سورة الحديد: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾ [آية: ٢٥].

فحركة الدين تنطلق من قاعدة العدل، وقيام الناس بالقسط ولا يمكن أن يكون هناك عدل بدون سياسة فالعدل هو عدل الحكم، وعدل الحاكم، وعدل القانون، وعدل الناس، وهل يمكن أن تحقق عدلاً بهذه الشمولية بدون أن تتحرك بالخط السياسي الذي يبرمج لك خططاً، ويبرمج لك

حركةً، ويحدد لك مسائلك وأساليبك.. لهذا نقول أن الشعار الذي يقول: ديننا سياسة وسياستنا دين هو شعار دقيق في هذا المجال.

لا يعني السياسة على أساس أنها اللعبة الاستهلاكية القائمة على الكذب والغدر والنفاق، هذه لعبة سياسية، ولكننا نتحدث عن السياسة بمعناها الحقوقي، الذي ينفذ على أساس تحقيق القانون والعمل من أجل الوصول إلى مجتمع تسوده الحرية والعدالة.

س٦: هناك إشكالية في الوسط الحزبي، فولاية الفقيه باعتبارها مبدأ للحكم في مقابل الشورى، فكيف يمكن التوفيق بينهما؟ وما هو مبدأ الحكم في وجهة نظركم؟

ج٦: القضية في أن نتصور أن الحل في هذا هو التزاوج بين نظرية ولاية الفقيه والشورى، الفقهاء كثيرون وكل منهم بحسب هذه النظرية يملك مركز الولاية من ناحية القانون، ولذلك من الصعب جداً أن تتحرك هذه الولاية مع تعدد الفقهاء الذين يريدها كل واحد منهم لنفسه. لذلك لا بدّ أن يكون الحل الواقعي بالنسبة لهذه المسألة أن نعتمد على مسألة الشورى للوصول إلى تعيين ولي الفقيه من بين الفقهاء. بحيث يكون موضع ثقة الأمة، ولعل هذا هو الذي درج عليه كل الشيعة في قضية المرجع. فالمرجع ينطلق في مرجعية من ثقة الأمة ولا ينطلق من تعيينه رسمياً لا من جهةٍ خاصة فيمكن لنا أن نعين الفقيه من خلال الشورى ثم ينطلق الفقيه ليمارس ولايته بعيداً عن المسألة الذاتية لأنه لا بد أن يمارس ولايته من خلال البرنامج الشرعي الموجود في الولاية، ومن خلال الرجوع إلى أهل الخبرة فيما يقولون فيه. وربما تخرج مصلحة أن يرجع إلى الشعب كله في عمل استفتاء بهذا الموضوع أو ذاك. وهذا الأمر هو الذي تقوم به الجمهورية الإسلامية في إيران، على اعتبار أنها زاوجت بين نظرية الشورى ونظرية الولاية. فالولي الفقيه لا بدّ أن تنتخبه شورى مجلس الخبراء الذي ينتخبه

الشعب. وكذلك الفقيه يرجع إلى الشعب ليستفتيه ليستنطق رأيه في مسألة رئاسة الجمهورية أو في المسألة النيابية أو في بعض القضايا القانونية التي تحتاج إلى رأي الأمة. وهكذا نرى أن الفقيه ينطلق في الأشياء التي لا يملك خبرة فيها إلى أصحاب الخبرة، حتى في الأشياء التي يملك فيها الخبرة يحاول أن يسترشد فيها الخبرة.

س٧: يبدو من كتاباتكم وخصوصاً «المسائل الفقهية» و«بناء الشباب» إنكم من دعاة ولاية الفقيه الواقعية، وهي أطروحة تمثل اتجاه النجف الحديث الممثل بالسبزواري والسيشاني، وهذه تقف في وسط أطروحة ولاية الفقيه المطلقة وولاية الفقيه الجزئية. فهل لكم إعطاء خلفي لهذا الأمر.

ج٧: الواقع.. إننا من الناس الذين يرون الحكم من المسائل الأساسية في الإسلام. هذه إن كانت على الواقع الشيعي أو الواقع الإسلامي.. لأن مسألة الحكم تعيش في النظام.

وعلى ضوء هذا فلا بد لهذا النظام من شخصية تشرف عليه وإذا دار الأمر بين الفقيه وغير الفقيه فالفقيه هو المرجح.

وعلى هذا الأساس فنحن نقول بنظرية ولاية الفقيه باعتبار طباقها لمسألة حفظ نظام الأمة وضرورة وجود قيامة للأمة. ومن الطبيعي إن ولي الفقيه لا بدّ أن يتمتع بالثقافة الفقهية والاجتماعية والسياسية والانفتاح على كل مواقع الحكم في الأمة. ولذا فإننا نتبنّى هذه النظرية، ونحن لا نرتبط في نظريتنا بالمرجعيات القائمة في هذا المجال ولا نخلّ بها. وإنما نرى إن المسألة تتجاوز مسألة التقليد؛ مسألة المرجعية والفتوى... ونحن ننطلق إلى المرجعية السياسية المتفتحة على خط الثقافة الفقهية، وفي الوقت نفسه فنحن لا نرى أن الفقيه له ولاية مطلقة، بالمعنى الذاتي للمسألة، الفقيه لا بدّ له أن يحكم من خلال برنامجه الفقهي الذي بين يديه.

س٨: إذن ما هي صلاحيات الفقيه في الدولة، وأين تقف الإرادة الشعبية، ومساحة سلطة الدولة؟

ج٨: نقول أن الفقيه إذا كان رأس الدولة، فإنه لا بد أن يحكم الدولة من خلال المؤسسات التي تقتضي المصلحة الإسلامية. فليس حكم الفقيه في دولة الولاية يمثل حكماً إلهياً استبدادياً بحيث يرى الفقيه نفسه ظل الله على الأرض وإنه يملك من الصلاحيات ما يستطيع فيه أن ينعم ما يشاء ويقطع من يشاء ويعطي ما يشاء.. من خلال ذاتياته، أو يصنع القانون على هواه لذلك فنحن نقرأ في سيرة النبي ﷺ إنه وقف في آخر حياته أمام المسلمين يقول لهم «إنكم لا تمسكون علي بشيء ما أحللت إلاّ ما حلل الله، وما حرمت إلاّ ما حرم الله».

ونقرأ أيضاً في سيرة علي عليه السلام إنه قال للناس «لا تكلموني بما تكلمون به الجبابرة ولكن تحفظوا مني بما يتحفظ به (...) ولا تظنوا بي استثقالاً لحق قيل لي أو لعلم يعرض عليّ فمن استثقل الحق أن يقال له، أو لعلم يعرض عليه كان العمل بها عليه أثقل».

لذلك فإن الخط أن ينطلق الفقيه في الدولة الإسلامية كما ينطلق أي مسؤول في العالم من خلال القانون ومن خلال أهل الخبرة في هذا المجال، وليس له أن يحكم برأيه بالمعنى الذاتي لمسألة ما إذا لم يركز رأيه على أساس الدراسة الواعية من خلال كل المعطيات الموجودة بين يديه، ولهذا فإن سلطته مطلقة في حجم كل قضايا الكون، ولكن سلطته تتحرك في حركته ـ أي حركة الحكم عنده، وحركة الولاية عنده ـ من خلال قانون يحكمه، ومن خلال شعب ينقده وينبهه على الخطأ وعليه أن يصلح الخطأ وإلاّ فقد ولايته.



ثبت المصادر

١ ـ أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الأفريقي المصري، لسان العرب، دار صادر، بيروت (د.ت).

٢ ـ الشيخ فخر الدين الطريحي، مجمع البحرين، تحقيق السيد أحمد الحسيني، منشورات المكتبة المرتضوية، طهران ـ إيران، ط٢، ١٣٩٥هـ.

٣ ـ أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون، دار الكتب العلمية، إسماعيليان نجفي، قم ـ إيران، (د.ت).

٤ ـ الشيخ زين الدين بن نور الدين العاملي، تمهيد القواعد، طبعة حجرية.

٥ ـ الإمام أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، (د.ت).

٦ ـ د. محمود الشهابي، الفقه تطوره ومراحله، دار الروضة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

٧ ـ قاموس (المنجد) في اللغة والإعلام. الطبعة الثلاثون، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٨م.

٨ ـ أبي جعفر بن محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني، الأصول من الكافي، دار صعب، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٠١هـ.

٩ ـ أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. ١٩٨٢.

١٠ ـ دستور الجمهورية الإسلامية في إيران، ترجمة الدكتور آذرشب، إصدار وزارة الإرشاد الإسلامي، دائرة التخطيط والتنسيق للإعلام الخارجي، طهران ـ إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

١١ ـ أبي جعفر محمد بن علي بن الحسن بن بابويه القمي، أمالي الصدوق، منشورات الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

١٢ ـ آية الله المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه أو فقه الدولة الإسلامية، الدار الإسلامية، بيورت، الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م.
١٣ ـ محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط.٣، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
١٤ ـ عبد الهادي الفضلي، الدولة الإسلامية، دار الزهراء، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٧٩م.
١٥ ـ آية الله العظمى السيد محمد الشيرازي، الفقه (كتاب الصلاة)، دار العلوم، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٨.
١٦ ـ محمد بن علي بن بابويه المعروف باسم الشيخ الصدوق، من لا يحضره الفقيه، دار التعارف للمطبوعات، بيروت.
١٧ ـ الشيخ محمد بن محمد بن النعمان البغدادي، المسائل الصاغانية، سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد، دار المفيد، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.
١٨ ـ علي بن الحسين (الشريف المرتضى)، الشافي في الإمامة، حققه وعلق عليه السيد عبد الزهراء الحسيني الخطيب، مؤسسة الصادق للطباعة والنشر، طهران ـ إيران، ط. ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.
١٩ ـ حامد الغار، بحث (دور العلماء المعارض في السياسة الإيرانية المعاصرة)، من كتاب إيران ١٩٠٠ ـ ١٩٨٠ التحولات المعاصرة، القوى السياسية الاجتماعية، دور الدين والعلماء، التسلح والسياسة، مؤسسة الأبحاث العربية، مجموعة من الباحثين، الطبعة الأولى، نيسان/ أبريل ١٩٨٠م.
٢٠ ـ الشيخ محمد بن محمد بن النعمان البغدادي، مسار الشيعة في مختصر تواريخ الشريعة، سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد، دار المفيد، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.
٢١ ـ أبي زينب محمد بن إبراهيم النعماني، كتاب الغيبة تحقيق علي أكبر الغفاري، مكتبة الصدوق، طهران (د.ت).
٢٢ ـ حسن بن يوسف ابن مطهر الحلي، منتهى المطلب في تحقيق المذهب، مخطوطة ١٣١٦هـ كتابخانة اعتمادية لصاحبها علي محمد اعتماد بروجردي، الكاظمية ـ العراق، سنة ١٣٣٤.
٢٣ ـ أبي جعفر محمد الحسن بن علي الطوسي، النهاية في مجرد الفقه والفتاوى انتشارات قدس محمدي، قم ـ إيران، (د.ت) الشيخ أبي جعفر محمد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلي، كتاب السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ.
٢٤ ـ أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن الحلي باملعروف بـ المحقق الحلي،

شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، دار الأضواء، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
٢٥ ـ المختصر النافع في فقه الإمامية، دار الأضواء، بيروت، ط٣، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
٢٦ ـ يحيى بن سعيد الحلي (٦٠١ ـ ٦٩٠)، الجامع للشرائع، دار الأضواء، بيروت، ط٢، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
٢٧ ـ أبي جعفر بن محمد بن علي الطوسي المعروف بابن حمزة، الوسيلة إلى نيل الفضيلة، تحقيق الشيخ محمد الحسون، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، مطبعة الخيام، قم ـ إيران، ط١، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
٢٨ ـ حمزة بن عبد العزيز الديلمي الملقب بسلاّر (ت. ٤٦٣هـ)، المراسم في الفقه الإمامي، تحقيق وتقديم د. محمود البستاني، منشورات جميعة منتدى النشر/ النجف الأشرف، دار الزهراء، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٩٨٠.
٢٩ ـ أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، محرم الحرام ١٤٠٥هـ.
٣٠ ـ أبي جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني، الفروع من الكافي، الجزء الثامن، دار صعب، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط٣، ١٤٠١هـ.
٣١ ـ الشيخ محمد بن حسن الطوسي، التهذيب، دار التعارف للمطبوعات، بيروت.
٣٢ ـ شمس الدين السرخسي، المبسوط، مصر، طبعة ١٣٢٤هـ.
٣٣ ـ ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت.
٣٤ ـ د. محمد وصفي أبو مغلي، إيران دراسة عامة، منشورات مركز دراسات الخليج العربي لجامعة البصرة، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
٣٥ ـ علي الشابي، الشيعة في إيران، الجامعة التونسية، مركز الدراسات والبحوث والنشر، ١٩٨٠.
٣٦ ـ د. إبراهيم سلمان الكروي، البويهيون والخلافة العباسية، مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع الكويت، ط١، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.
٣٧ ـ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، دار الفكر، بيروت ١٩٧٩م.
٣٨ ـ د. وجيه كوثراني، الفقيه والسلطان، دار الراشد، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٩٨٩م.
٣٩ ـ د. محمد جمال الدين سرور، النفوذ الفاطمي في بلاد الشام في القرنين الرابع والخامس بعد الهجرة، دار الفكر العربي، بيروت، د.ت.
٤٠ ـ محمد باقر الخوانساري، روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، الدار الإسلامية، بيروت ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.

٤١ ـ الشيخ حسين بن شهاب الدين العاملي (ت ١٠٧٦هـ)، هداية الأبرار إلى طريق الأئمة الأطهار ﷺ، مطبعة النعمان، النجف، ١٣٩٦هـ.
٤٢ ـ محمد بن محمد النعمان، رسالة في أجوبة المسائل السروية، دار الكتب التجارية، ط١، (د.ت).
٤٣ ـ أبي القاسم علي بن الحسين الموسوي (الشريف المرتضى)، الانتصار، دار الأضواء، بيروت، ١٩٨٥م.
٤٤ ـ أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، الفهرست، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط٣، ١٩٨٣م.
٤٥ ـ أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي، المبسوط في فقه الإمامة، دار الكتب العلمية، قم ـ إيران، (د.ت) المقدمة.
٤٦ ـ السيد محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، ط ١٩٨٩م.
٤٧ ـ الميرزا علي الغروي التبريزي، التنقيح في شرح العروة الوثقة.. تقرير السيد أبو القاسم الخوئي، مؤسسة آل البيت للطباعة والنشر، قم ـ إيران.
٤٨ ـ أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، رسائل الشيخ الطوسي، مؤسسة أهل البيت، بيروت ـ لبنان، ١٩٩١م/ ١٤١٢هـ.
٤٩ ـ تاج الدين أبي نصير عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو ومحمد محمد الطناحي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط١، ١٩٦٦م.
٥٠ ـ العلامة جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، طبقات المفسرين، طهران، ١٩٦٠م.
٥١ ـ أبي بكر أحمد بن علي المشهور بالخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، دار الكتاب العربي، بيروت.
٥٢ ـ ابن النديم، الفهرست، تحقيق رضا تجدّد، مطبعة دانشكاه طهران ـ إيران، (د.ت).
٥٣ ـ الحافظ الذهبي، العبر في خبر من غبر، حققه وضبطه أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت).
٥٤ ـ محمد بن محمد النعمان، تصحيح الاعتقاد أو شرح عقائد الصدوق، دار الكتب الإسلامية، قم.
٥٥ ـ محمد بن الحسن الطوسي، عدة الأصول، انتشارات قدس محمدي، قم (د.ت).
٥٦ ـ محمد ري شهري، ميزان الحكمة، الدار الإسلامية، بيروت، ١٩٨٥م.

٥٧ ـ الشيخ آقا بزرك طهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، دار الأضواء، بيروت، ط٢.
٥٨ ـ الحافظ محمد بن علي بن شهر آشوب المازندراني (ت. ٥٨٨هـ)، معالم العلماء، في فهرست كتب الشيعة وأسماء المصنفين منهم قديماً وحديثاً، وهو مستدرك على فهرست الطوسي، منشورات المطبعة الحيدرية ـ النجف، ١٣٨٠هـ/ ١٩٦١م.
٥٩ ـ الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، تحقيق الشيخ عبد الرحيم الرباني الشيرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت (د.ت).
٦٠ ـ الشيخ المفيد محمد بن محمد بن محمد النعمان، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، دار الكتاب الإسلامي، بيروت ـ لبنان، ١٩٨٣م.
٦١ ـ الشيخ محمد بن محمد بن النعمان البغدادي، مسار الشيعة في تختصر تواريخ الشريعة، سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد (٧)، دار المفيد، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.
٦٢ ـ الشيخ محمد بن محمد بن النعمان البغدادي، المسائل الصاغانية، سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد، دار المفيد، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.
٦٣ ـ محمد بن محمد بن النعمان البغدادي، المقنعة، سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد، دار المفيد، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.
٦٤ ـ محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، الجزء صفر، مؤسسة الوفاء، بيروت، ١٩٨٣م.
٦٥ ـ أبي القاسم علي بن الحسين الموسوي، الشريف المرتضى الانتصار، دار الأضواء، بيروت، ١٩٨٥م.
٦٦ ـ رسائل الشريف المرتضى، إعداد: السيد مهدي رجائي، دار القرآن الكريم، مدرسة آية الله العظمى الكلبيكاني، قم ـ إيران، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م المجموعة الثانية.
٦٧ ـ محسن الأمين، أعيان الشيعة، حققه وأخرجه حسن الأمين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، ط. ١٩٨٣م.
٦٨ ـ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، حققه وعلّق عليه وقدم له السيد محمد صادق آل بحر العلوم، ط١، ١٣٨١هـ/ ١٩٦١م، المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف ـ العراق.
٦٩ ـ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، الغيبة، مؤسسة أهل البيت، بيروت، ط. ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

٧٠ ـ القاضي عبد العزيز بن البراج الطرابلسي، المهذب، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، عام ١٤٠٦هـ.
٧١ ـ أحمد عنايت، الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، ترجمه عن الفارسية وراجعه على الأصل الإنكليزي د. إبراهيم دسوقي شتا، مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٨٩م.
٧٢ ـ سعد الأنصاري، الفقهاء حكام على الملوك.. علماء إيران من العهد الصفوي إلى العهد البلهوي، ١٥٠٠/ ١٩٧٩، دار الهدى، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
٧٣ ـ د. عبد العزيز عوض، دراسات في تاريخ الخليج العربي الحديث، دار الجيل، بيروت، ط. ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.
٧٤ ـ سامي زبيدة، الإسلام الدولة والمجتمع، ترجمة عبد الإله النعيمي، دار المدى، سوريا، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.
٧٥ ـ دونالد ولبر، إيران ماضيها وحاضرها، ترجمة: د. عبد النعيم محمد حسنين، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط٢، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٤م.
٧٦ ـ آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر نهضة الإسلام، تعريب محمد عبد الهادي أبو ريدة، ج١، الطبعة الخامسة.
٧٧ ـ عبد الله فهد النفيسي، دور الشيعة في تطور العراق السياسي الحديث، المطبعة العصرية، الكويت، ١٩٦٧.
٧٨ ـ علي مروة، التشيع بين جبل عامل وإيران، دار رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، قبرص.
٧٩ ـ جعفر المهاجر، الهجرة العاملية إلى إيران، أسبابها التاريخية ونتائجها الثقافية والسياسية، بيروت، ١٩٨٩م/ ١٤١٠هـ.
٨٠ ـ فهمي هويدي، إيران من الداخل، القاهرة، ط. ١٤٠٨هـ.
٨١ ـ د. كامل مصطفى الشيبيي، الطريقة الصفوية ورواسبها في العراق المعاصر، مكتبة النهضة، بغداد ١٩٦٧م.
٨٢ ـ فاضل رسول، هكذا تكلم علي شريعتي، دار الكلمة للنشر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م.
٨٣ ـ د. إبراهيم الدسوقي شتا، الثورة الإيرانية: الجذور الأيديولوجية، دار الكتب، بيروت ـ لبنان، ١٩٧٩م.
٨٤ ـ الميرزا محمد بن سليمان التنكابني، قصص العلماء، ترجمة الشيخ مالك وهبي، دار المحجة البيضاء، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

٨٥ ـ دكتور علي شريعتي، التشيع العلوي والتشيع الصفوي، سازمان انتشارات حسينية ارشاد آب ١٩٧٠م.
٨٦ ـ د. علي شريعتي، اسلام شناسي، طهران حسينية ارشاد (د.ت).
٨٧ ـ د. عبد العزيز عوض، دراسات في تاريخ الخليج العربي الحديث، دار الجيل، بيروت، الطبعة الاولى ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.
٨٨ ـ عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم، تاريخ العرب الحديث والمعاصر، دار المتنبي للنشر والتوزيع، الدوحة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.
٨٩ ـ محمد بن الشيخ خليفة بن أحمد بن موسى النبهاني الطائي، التحفة النبهانية في تاريخ الجزيرة العربية، دار إحياء العلوم، بيروت، ط١، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
٩٠ ـ محمد جواد مغنية، الشيعة في الميزان، دار الشروق، بيروت.
٩١ ـ حصاد، ندوة الدراسات العمانية، البحوث والدراسات التي قدّمت في الندوة، ذو الحجة ١٤٠٠ نوفمبر ١٩٨٠ المجلد الرابع، وزارة التراث القومي والثقافة سلطنة عمان «دور العرب والفرس في مكافحة الاستعمار البرتغالي في الخليج» دراسة مقارنة للدكتور صلاح العقاد.
٩٢ ـ الشيخ محمد حسين المظفر، تاريخ الشيعة، دار الزهراء، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م.
٩٣ ـ عبد الحسين نواتي شاه طهماسب صفوي، انتشارات بنياد فرهنك ايران ١٩٧٠م.
٩٤ ـ د. علي الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، كوفان للنشر، لندن، الطبعة الثانية، ١٩٩١م.
٩٥ ـ الميرزا عبد الله أفندي الأصبهاني، من أعلام القرن الثاني عشر رياض العلماء وحياض الفضلاء، تحقيق السيد أحمد الحسيني، مطبعة الخيام، قم ـ إيران، ١٤٠١هـ.
٩٦ ـ صالحي نجف آبادي، ولايت فقيه حكومت صالحان، مؤسسة خدمات فرهنكي رسا، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م.
٩٧ ـ يوسف البحراني، (ت. ١١٨٦هـ) لؤلؤة البحرين، تحقيق وتعليق سيد محمد صادق بحر العلوم، مؤسسة آل البيت للطباعة والنشر، الطبعة الثانية (د.ت).
٩٨ ـ محمد رضا حكيمي، تاريخ العلماء عبر العصور المختلفة، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٣.
٩٩ ـ مرتضى مطهري، إيران والإسلام، ترجمة محمد هادي اليوسفي، دار البلاغة، بيروت، طبعة أولى، ١٩٩١م.

١٠٠ ـ محمد جمال باروت، يثرب الجديدة، دار رياض نجيب الريس، بيروت، لندن عام ١٩٩٣م.

١٠١ ـ محمد باقر الخوانساري، روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، الدار الإسلامية، بيروت، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.

١٠٢ ـ محمد باقر السبزواري، روضة الأنوار، مخطوطة من مجموعة كاردميناسيان رقم ٤٧، محفوظة في مكتبة كلية وادهام في أكسفورد البريطانية.

١٠٣ ـ الشيخ يوسف البحراني، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، حقق وعلق عليه محمد تقي الأيرواني، دار الأضواء، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

١٠٤ ـ الشيخ إبراهيم القطيفي، الرسالة الرضاعية، مخطوطة محفوظة في مؤسسة البقيع لإحياء التراث، بيروت، (د.ت).

١٠٥ ـ يوسف البحراني، لؤلؤة البحرينَ، تحقيق وتعليق سيد محمد صادق بحر العلوم، مؤسسة آل البيت للطباعة والنشر، (د.ت).

١٠٦ ـ الشيخ إبراهيم القطيفي، رسالة في الخراج، مخطوطة (نسخة محفوظة في مؤسسة البقيع لإحياء التراث، بيروت، (د.ت).

١٠٧ ـ نعمة الله الجزائري، الأنوار النعمانية، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط٤، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

١٠٨ ـ محمد محسن المعروف بالفيض الكاشاني، الشهاب الثاقب، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الثانية، قم، ١٤٠١هـ.

١٠٩ ـ الحاج الشيخ عبد العظيم الربيعي، الفرقة الوسطى، قم، الطبعة الأولى، ١٣٩٣هـ، طبع بالأوفست.

١١٠ ـ الشيخ عبد الله السماهيجي البحراني، إجازة للشيخ ناصر الجارودي، صنفها ١١٢٨هـ الإجازة مخطوطة.

١١١ ـ المحقق الكركي، جامع المقاصد في شرح القواعد، الطبعة الحجرية (د.ت).

١١٢ ـ الشيخ إبراهيم بن سليمان القطيفي، السراج الوهاج لدفع عجاج قاطعة اللجاج، مخطوطة، محفوظة في مؤسسة البقيع لإحياء التراث، بيروت، (د.ت).

١١٣ ـ الشيخ علي بن الحسين الركي، رسائل المحقق الكركي، تحقيق الشيخ محمد الحسّون، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، مطبعة الخيام، قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.

١١٤ ـ الشهيد الثاني، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، منشورات جامعة النجف الدينية (د.ت).

١١٥ـ روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، الطبعة الحجرية، (د.ت).
١١٦ ـ المولى أحمد المقدس الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، ط. ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.
١١٧ ـ الشيخ مرتضى الأنصاري، المكاسب تحقق السيد محمد كلانتر، منشورات جامعة النجف الدينية (د.ت).
١١٨ ـ الشيخ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، دار المؤرخ العربي، بيروت، الطبعة السابعة، ١٩٨١م.
١١٩ ـ داريوش شايغان، النفس المبتورة، دار الساقي، لندن ١٩٩١م.
١٢٠ ـ د. بديع محمد جمعة، الشاه عباس الكبير، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت ١٩٨٠م.
١٢١ ـ د. جمال زكريا قاسم، دراسة لتاريخ الإمارات العربية في عصر التوسع الأوروبي الأول، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٨٥.
١٢٢ ـ الشيخ يوسف البحراني، الكشكول، مؤسسة النعمان، بيروت، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.
١٢٣ ـ عبد العظيم المهتدي البحراني، علماء البحرين دروس وعبر، مؤسسة البلاغ، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.
١٢٤ ـ محمد عبد الحسن محسن الغراوي، مصادر الاستنباط بين الأصوليين والإخباريين، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
١٢٥ ـ السيد حسين بن السيد حسن الغريفي البحراني، الغنية في مهمات الدين عن تقليد المجتهدين، تحقيق علي المبارك، المطبعة الشرقية، البحرين ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
١٢٦ ـ الشيخ سليمان الماحوزي، فهرست آل بابويه وعلماء البحرين، إعداد السيد أحمد الحسيني، نشر مكتبة آية الله المرعشي، قم، مطبعة الخيام، قم ١٤٠٤هـ.
١٢٧ ـ د. الشيخ علي محمد محسن العصفور، بعض فقهاء البحرين في الماضي والحاضر، دار الكلمة الطيبة، بيروت، الطبعة الاولى ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.
١٢٨ ـ علي حسين الجابري، الفكر السلفي عند الشيعة الاثنا عشرية، منشورات عويدات، بيروت، باريس، الطبعة الأولى، ١٩٧٧م.
١٢٩ ـ نعمة الله الجزائري، منبع الحياة، وحجية قول المجتهد من الأموات، منشورات الأعلمي، قم، ط٢، ١٤٠١هـ.
١٣٠ ـ ابن الطقطقي، محمد علي بن طباطبا الفخري، في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، دار بيوت للطباعة والنشر، بيروت، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

١٣١ ـ الشيخ محمد بن محمد بن النعمان البغدادي، التذكرة بأصول الفقه، سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد، دار المفيد، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.

١٣٢ ـ يحي بن سعيد الحلي، الجامع للشرائع، دار الأضواء، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

١٣٣ ـ علي بن موسى بن جعفر بن طاوس، كشف المحجة لثمرة المهجة، دار المرتضى، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

١٣٤ ـ الشيخ عبد الله نعمة، فلاسفة الشيعة حياتهم وآراؤهم، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٨٧م.

١٣٥ ـ علي بن موسى بن جعفر بن طاوس، فرج الهموم في تاريخ علم النجوم، دار الذخائر للمطبوعات، قم ـ إيران، ١٣٦٨هـ/ ١٩٤٨م.

١٣٦ ـ علي بن موسى بن جعفر محمد بن طاووس الحسني الحسيني، مهج الدعوات ومنهج العبادات، المؤسسة الإسلامية للنشر (الهدى)، بيروت، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

١٣٧ ـ علي بن موسى بن طاووس الحسني الحلي، فتح الأبواب.. بين ذوي الألباب وبين رب الأرباب في الاستخارات، تحقيق خالد الخفاف، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، بيروت ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.

١٣٨ ـ حسن الأمين، الموسوعة الإسلامية الشيعية، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م.

١٣٩ ـ أحمد بن موسى بن جعفر بن طاوس، بناء المقالة الفاطمية في نقض الرسالة «العثمانية»، تحقيق السيد علي العدناني الغريفي، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، بيروت، طبعة أولى، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.

١٤٠ ـ علي بن موسى بن طاوس، إقبال الأعمال، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط٢، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م.

١٤١ ـ سيد أمير علي، مختصر تاريخ العربن نقله إلى العربية عفيف البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٨١م.

١٤٢ ـ محمد حسين كاشف الغطاء، الدين والإسلام أو الدعوة الإسلامية، دار المعرفة، بيروت (د.ت).

١٤٣ ـ الشيخ عباس القمي، سفينة البحار، المطبعة العلمية في النجف الأشرف، سنة ١٣٥٥هـ/ انتشارات كتابخانه سنائي، طهران.

١٤٤ ـ أبو الحسن ابن سينا، الإشارات، مع شرحي الطوسي والرازي، المطبعة الخيرية، مصر ١٣٢٥هـ.

١٤٥ـ الشيخ عباس القمي، الكنى والألقاب، مكتبة الصدر، طهران، ط٥، ١٤٠٩هـ.
١٤٦ ـ شيخ الإسلام ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، طبعة القاهرة ١٩٦٥م.
١٤٧ ـ حسن الأمين، المغول بين الوثنية والنصرانية والإسلام، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.
١٤٨ ـ السيد جعفر آل بحر العلوم، تحفة العالم في شرح خطبة العالم، مكتبة الصادق، طهران، ط١، ١٤٠١هـ.
١٤٩ ـ د. جعفر حسن خصباك، العراق في عهد المغول الأيلخانيين، مطبعة العاني، بغداد، العراق، ط١، كانون الثاني ١٩٦٨م.
١٥٠ ـ الحسن بن يوسف المطهر الحلي، نهج الحق وكشف الصدق، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٢م.
١٥١ ـ رولان موسنييه، تاريخ الحضارات العام، القرن السادس عشر والسابع عشر، منشورات عويدات، بيروت/ باريس، ط٣، ١٩٩٤.
١٥٢ ـ رشيد الدين فضل الله، جامع التواريخ، ترجمة: د. فؤاد عبد المعطي الصياد، دار النهضة العربية، بيروت، ك١.
١٥٣ ـ ابن الفوطي، الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المائة السابعة، دار الفكر الحديث، بيروت، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.
١٥٤ ـ نهج البلاغة للإمام علي، شرح الشيخ محمد عبده، دار ومطابع الشعب، القاهرة (د.ت).
١٥٥ ـ حسن الأمين، دائرة المعارف الإسلامية الشيعية، دار التعارف للمطبوعات، بيروت.
١٥٦ ـ الشيخ عباس القمي، سفينة البحار، المطبعة العلمية بالنجف الأشرف، ١٣٥٥هـ.
١٥٧ ـ الحسن بن يوسف المطهر الحلي، نهاية الأصول، طبعة حجرية، قم (د.ت).
١٥٨ ـ جمال الدين حسن بن يوسف ابن المطهر الحلي، منهاج الكرامة في معرفة الإمامة، الطبعة الحجرية، (نسخة محفوظة في المكتبة البريطانية).
١٥٩ ـ جمال الدين حسن بن يوسف المطهر الحلي، الألفين في إمامة أمير المؤمنين، منشورات الأعلمي للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٨٢م.
١٦٠ ـ الباب الحادي عشر حققه وقدّم عليه الدكتور مهدي محقق مشهد ١٣٦٨هـ، مطبعة آستان رضوي، مشهد ـ إيران.
١٦١ ـ قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام، مخطوطة محفوظة في المكتبة البريطانية (١٧٩٨).

١٦٢ ـ تذكرة الفقهاء، ط١٩١٤م.
١٦٣ ـ تبصرة المتعلمين في أحكام الدين، الطبعة الحجرية (نسخة محفوظة في المكتبة البريطانية) (د.ت).
١٦٤ ـ د. محمد وصفي أبو مغلي، إيران دراسة عامة، منشورات مركز دراسات الخليج لجامعة البصرة، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
١٦٥ ـ الشيخ علي البلادي القديحي، أنوار البدرين، من منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم المقدسة، ط ١٤٠٧هـ.
١٦٦ ـ نوال حمزة يوسف الصيرفي، النفوذ البرتغالي في الخليج العربي، مطبوعات دارة الملك عبد العزيز ـ الرياض ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
١٦٧ ـ بهاء الدين العاملي، الكشكول الكامل، تقديم الدكتور محمد بحر العلوم، دار الزهراء، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
١٦٨ ـ الفيض الكاشاني، الحقائق في محاسن الأخلاق، دار البلاغة، بيروت، ط١، ١٩٨٩م.
١٦٩ ـ الشيرازي، ملا صدرا، الأسفار الأربعة، طهران، ١٩٤٦م.
١٧٠ ـ محسن الكاشاني، المحجة البيضاء في تهذيب الأحياء، حققه وعلق عليه علي أكبر الغفاري، دفتر انتشارات اسلامي، مطبعة حيدري، قم ـ إيران، الطبعة الثانية.
١٧١ ـ فرج العمران، الأصوليون والأخباريون فرقة واحدة، المطبعة الحيدرية، النجف، ١٣٧٦هـ.
١٧٢ ـ الشيخ حسين شهاب الدين الكركي العاملي، هداية الأبرار إلى طريق الأئمة الأطهار عليهم السلام، مطبعة النعمان، النجف، ١٣٩٦هـ.
١٧٣ ـ المولى محمد مهدي النراقي، جامع السعادات، علق عليه وصححه السيد محمد كلانتر، منشورات جامعة النجف الدينية، الطبعة الرابعة، ١٩٦٧، مطبعة النعمان، النجف الأشرف.
١٧٤ ـ الشيخ محمد بن محمد بن النعمان البغدادي، تصحيح اعتقادات الإمامية، سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد (٥)، دار المفيد، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م.
١٧٥ ـ الشيخ جعفر كاشف الغطاء، كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، انتشارات مهدوي، أصفهان ـ إيران، (د. ت)، الطبعة الحجرية.
١٧٦ ـ ولاية الفقيه، بحث من كتاب عوائد الأيام للمولى النراقي، منظمة الإعلام الإسلامي، طهران ـ الجمهورية الإسلامية في إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.

١٧٧ ـ الشيخ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، دار المؤرخ العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.
١٧٨ ـ رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده، مطبعة المنار، القاهرة، ١٩٣١م.
١٧٩ ـ علي البهادلي، النجف جامعتها ودورها القيادي، مؤسسة الوفاء، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م.
١٨٠ ـ طلال مجذوب، إيران من الثورة الدستورية حتى الثورة الإسلامية ١٩٠٦ ـ ١٩٧٩، دار ابن رشد، الطبعة الأولى، ١٩٨٠.
١٨١ ـ د. علي الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، دار كوفان للنشر، لندن، ط. ١٩٩٢م.
١٨٢ ـ Browne Edward, Literary History of Persia, Cambridge, 1953
١٨٣ ـ حسن شبر، تاريخ العراق السياسي المعاصر، التحرك الإسلامي (١٩٠٠ ـ ١٩٥٧)، دار المنتدى للنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.
١٨٤ ـ عباس زنجاني، الثورة الإسلامية في إيران، طهران، ١٩٨١، ص٣٥.
١٨٥ ـ عبد الرحيم محمد علي، المصلح المجاهد الشيخ محمد كاظم الخراساني، مطبعة النعمان، النجف، الطبعة الأولى، ١٩٧٢م.
١٨٦ ـ كسروي، تاريخ مشروطة، طهران.
١٨٧ ـ محمد علي كمال الدين، التطور الفكري في العراق، بغداد ١٩٦٠م.
١٨٨ ـ علي الخاقاني، شعراء الغري أو النجفيات، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم ـ إيران، مطبعة بهمن، ١٤٠٨هـ.
١٨٩ ـ جعفر الخليلي، هكذا عرفتهم، المجلد الأول، منشورات الشريف الرضي، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
١٩٠ ـ كاوشي در باره روحانيت، باللغة الفارسية (مجهول المؤلف وتاريخ الصدور).
١٩١ ـ حسن الأسدي، ثورة النجف ضد الإنجليز، بغداد ١٩٧٤م.
١٩٢ ـ عبد الحسين الرشتي، خطابة در خصوص اتحاد اسلامية مسلمين، مطبعة حبل المتين، النجف، ١٣٢٩هـ.
١٩٣ ـ فؤاد الأحمد، الشيخ حسن علي آل بدر القطيفي، مؤسسة البقيع لإحياء التراث، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.
١٩٤ ـ رسالة النائيني (تنبيه الأمة وتنزيه الملة) المنشورة في مجلة الموسم، العدد الخامس، المجلد الثاني لعام ١٩٩٠م / ١٤١٠هـ بتعريب الشيخ صالح الجعفري والتي نشرت أول مرة في مجلة العرفان عام ١٩٣٠م / ١٩٣١.
١٩٥ ـ د. ثروت بدوي، النظم السياسية، دار النهضة العربية، ١٩٧٢، القاهرة.

١٩٦ ـ جان جاك شفاليه، المؤلالفات السياسية الكبرى من ميكافيل إلى أيامنا، ترجمة إلياس مرقص، دار الحقيقة، ١٩٨٠
١٩٧ ـ روبرت م. ماكيفر، تكوين الدولة، ترجمة د. حسن صعب، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٦.
١٩٨ ـ جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي، ترجمة ذوقان قرقوط، طبعة بيروت.
١٩٩ ـ تاريخ الحركات القومية، د. حاطوم، الكويت.
٢٠٠ ـ علي شلش، جمال الدين الأفغاني، سلسلة الأعمال المجهولة، دار رياض نجيب الريس، قبرص، ١٩٨٧.
٢٠١ ـ يوسف الحكيم، سورية في العهد العثماني، دار النهار للنشر، بيروت، ط٢، ١٩٨٠.
٢٠٢ ـ كامل الجادرجي، من أوراق كامل الجادرجي، بيروت، ١٩٦٦.
٢٠٣ ـ جورج أنطونيوس، يقظة العرب، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٧٤.
٢٠٤ ـ عبد الرزاق الحسني، تاريخ الوزارات العراقية، مطبعة العرفان بصيدا، طبعة سورية، ١٩٣٣.
٢٠٥ ـ شمه أي أز، تاريخ غرب زدكي ما رضا داوري، ط طهران.
٢٠٦ ـ د. علي النقوي، الإتجاه الغربي من منظور اجتماعي، وزارة الإرشاد الإسلامي، طهران، الجمهورية الإسلامية في إيران، ١٩٨٧.
٢٠٧ ـ محمد حسن رجبي، الحياة السياسية للإمام الخميني، ترجمة فاضل عباس بهزاديان، دار الروضة للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٣.
٢٠٨ ـ توماس. و. ليبمان، جماعات الإسلام السياسي (رؤية أمريكية وثائقية)، ترجمة د. رفعت سيد أحمد وطلعت غنيم حسن، يافا للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٨٩.
٢٠٩ ـ السيد صالح الشهرستاني، المجتهد الأكبر... الإمام السيد حسين الطباطبائي البروجردي، مطبعة الوفاء، بيروت ـ لبنان، ١٣٨٨هـ / ١٩٦٨م.
٢١٠ ـ الإمام الخميني، كشف الأسرار، ١٣٢٣ ـ ١٩٤٤ قم.
٢١١ ـ الرسائل، قم، الطبعة ١٣٧٨هـ.
٢١٢ ـ الحاج ميرزا أحمد الصابري الهمداني، الهداية إلى من له الولاية.. في ولاية الأب والجد والفقيه، تقرير بحث آية الله العظمى الحاج سيد محمد رضا الكلبيكاني، المطبعة العلمية، قم ـ إيران، ١٣٨٣هـ / ١٩٦٣م.
٢١٣ ـ آية الله العظمى السيد محمد رضا الموسوي الكلبباكني، هداية العباد، دار الصفوة بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ / ١٩٩٣.

٢١٤ ـ الإمام الخميني، تحرير الوسيلة، دار الصراط المستقيم، بيروت، ١٩٨٢.
٢١٥ ـ من هنا المنطلق... مجموعة مسائل حيوية، دار التوجيه الإسلامي، بيروت الكويت، الطبعة الثانية، ١٣٩٩ / ١٩٧٩.
٢١٦ ـ الإمام الخميني، الحكومة الإسلامية، من منشورات المكتبة الإسلامية الكبرى، طهران ـ إيران (د.ت).
٢١٧ ـ آية الله الموسوي الخميني، كتاب البيع، مؤسسة مطبوعاتي إسماعيليان، قم ـ إيران، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣.
٢١٨ ـ النداء الأخير.. الوصية السياسية الإلهية لقائد الثورة الإسلامية الكبير، مؤسسة الإمام الخميني الثقافية، طهران ـ إيران، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢.
٢١٩ ـ يوسف صانعي، الولاية، دار الروضة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م / ١٤١٤هـ.
٢٢٠ ـ السيد محسن الحكيم، مستمسك العروة الوثقى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٤، ١٣٩١هـ.
٢٢١ ـ السيد علي الخامنئي، أجوبة الاستفتاءات، العبادات، الجزء الأول، دار الوسيلة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ / ١٩٩٥م.
٢٢٢ ـ آية الله الموسوي الخميني، أحكام الإسلام بين السائل والإمام، دار الوسيلة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣.
٢٢٣ ـ السيد محمد باقر الصدر، لمحة تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية، سلسلة الإسلام يقود الحياة١، دار التعارف للمطبوعات، الطبعة الثانية، ١٩٧٩م / ١٣٩٩هـ، بيروت ـ لبنان.
٢٢٤ ـ عامر الحلو، أحكام الدين بين السائل والمجيب، الحلقة السادسة، منشورات مركز أهل البيت ﷺ الثقافي الإسلامي، فينا النمسا، ط، ١٤١٥هـ / ١٩٩٥.
٢٢٥ ـ عامر الحلو، أحكام الدين بين السائل والمجيب، الحلقة الرابعة، منشورات مركز أهل البيت الثقافي الإسلامي، فينا ـ النمسا، ١٤١٥هـ / ١٩٩٤.
٢٢٦ ـ آية الله العظمى السيد محمد الحسيني الروحاني، منهاج الصالحين، مطبعة نمونة (الطبعة الثانية قم)، (الطبعة الأولى بيروت) (د.ت).
٢٢٧ ـ آية الله الشيخ حسين علي المنتظري، الأحكام الشرعية، مطبعة القدس قم، الطبعة الأولى، محرم ١٤١٣.
٢٢٨ ـ آية الله ناصر مكارم شيرازي، تعليقات العروة الوثقى، من منشورات مدرسة الإمام أمير المؤمنين، قم، المطبعة العلمية الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ.
٢٢٩ ـ أمين سعيد، ثورات العرب في القرن العشرين، دار الهلال، مصر (د.ت).

٢٣٠ ـ عوني فرسخ، الأقليات في التاريخ العربي، دار رياض الريس، لندن، ١٩٩٤.

٢٣١ ـ عبد الرزاق الحسني، الثورة العراقية الكبرى، سنة ١٩٢٠، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٧٨.

٢٣٢ ـ د. وميض نظمي، الجذور السياسية والفكرية والاجتماعية للحركة القومية (الاستقلالية) في العراق مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤.

٢٣٣ ـ علي آل بازركان، الوقائع الحقيقية في الثورة العراقية مطبعة أسعد، بغداد، ١٩٥٤.

٢٣٤ ـ عبد الله الفيّاض، الثورة العراقية الكبرى، مطبعة الإرشاد، بغداد، الطبعة الأولى، ١٩٦٣.

٢٣٥ ـ عبد الرزاق الحسني، العراق في دوري الاحتلال والانتداب، صيدا ـ لبنان، ١٩٣٥.

٢٣٦ ـ الإمام الخالصي، رسالة (الحسام البتار في جهاد الكفار) نشرت في جريدة (صدى الإسلام) البغدادية في ذي القعدة، ١٣٣٣هـ، عدد ٤٩.

٢٣٧ ـ أحمد الكاتب، تجربة الثورة الإسلامية في العراق، طهران ١٩٨١.

٢٣٨ ـ عبد الرزاق الحسني، تاريخ الوزارات العراقية مطبعة العرفان بصيدا، طبعة سوريا، ١٩٣٣.

٢٣٩ ـ آية الله العظمى السيد محسن الطباطبائي، الحكيم نهج الفقاهة (تعليق على كتاب البيع من مكاسب الشيخ الأنصاري)، انتشارات ٢٢ بهمن، قم إيران (د.ت).

٢٤٠ ـ الميرزا محمد علي التوحيدي، مصباح الفقاهة في المعاملات، تقريراً لأبحاث الأستاذ الكبير آية الله العظمى السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢.

٢٤١ ـ السيد أبا القاسم الخوئي، منهاج الصالحين، مطبعة الآداب، النجف الأشرف (د.ت).

٢٤٢ ـ هاني الفكيكي، أوكار الهزيمة (تجربتي في حزب البعث العربي الاشتراكي)، دار رياض نجيب الريس، لندن، قبرص، الطبعة الأولى، مارس ١٩٩٣.

٢٤٣ ـ السيد عبد الأعلى السبزواري، جامع الأحكام الشرعية، منشورات دار الكتاب الإسلامي، بيروت الطبعة الرابعة، ١٤١٣هـ / ١٩٩٢.

٢٤٤ ـ آية الله العظمى السيد علي السيستاني، المسائل المنتخبة، مطبعة مهر قم، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

٢٤٥ ـ آية الله السيد محمد حسين فضل الله، المسائل الفقهية (١)، دار الملاك بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م / ١٤١٥هـ.
٢٤٦ ـ أبو نصر الفارابي، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، دار المشرق، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٩٨٦.
٢٤٧ ـ السيد عبد الأعلى السبزواري، تهذيب الأحكام في بيان الحلال والحرام، دار الكتاب الإسلامي، بيروت، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢.
٢٤٨ ـ آية الله العظمى السيد علي الحسيني السيستاني، قاعدة لا ضرر ولا ضرار، مطبعة مهر قم ـ إيران، الطبعة الأولى، رجب ١٤١٤هـ.
٢٤٩ ـ الشيخ محمد مهدي شمس الدين، في الاجتماع السياسي الإسلامي، محاولة تأصيل فقهي وتاريخي، دار الثقافة للطباعة والنشر، قم إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ / ١٩٩٠م.
٢٥٠ ـ نظام الحكم والإدارة في الإسلام، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩١.
٢٥١ ـ خالد اللحام، قضايا إسلامية معاصرة... حوار مع السيد محمد حسين فضل الله، دار الملاك، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣.
٢٥٢ ـ آية الله السيد محمد كاظم الطباطبائي، العروة الوثقى، تعليق آية الله السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، مطبعة الآداب، النجف الأشرف ـ العراق، ١٤٠١هـ / ١٩٨١.
٢٥٣ ـ السيد محمد باقر الصدر، الفتاوى الواضحة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٩٧٨.
٢٥٤ ـ السيد محمد بحر العلوم، لغة الفقيه، مكتبة الصادق، طهران، الطبعة الرابعة، ١٩٨٤.
٢٥٥ ـ الشيخ محمد رضا المظفر، عقائد الإمامية، دار الحوراء، بيروت، لبنان، الطبعة الثامنة ١٩٨٨.
٢٥٦ ـ عبد الهادي الفضلي، في انتظار الإمام، دار الأندلس، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، أغسطس ١٩٧٩.
٢٥٧ ـ علي الكوراني، طريقة حزب الله في العمل الإسلامي، مكتب الإعلام الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، محرم ١٤٠٦هـ.
٢٥٨ ـ ماجد النزاري، عبد الصاحب الدخيل، وبدايات الحركة الإسلامية المعاصرة، دار الفرات، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ / ١٩٩٠.
٢٥٩ ـ حزب الدعوة الإسلامية، ثقافة الدعوة الإسلامية القسم السياسي (١)، الطبعة الأولى، عام ١٩٨٤.

٢٦٠ ـ السيد محمد باقر الصدر، بحث حول الولاية، مكتبة الثقافة الإسلامية قسم الطباعة والنشر، قم (د.ت).
٢٦١ ـ من مذكرات العلامة الشهيد محمد مهدي الحكيم، حول التحرك الإسلامي في العراق، إعداد مركز شهداء آل الحكيم للدراسات التاريخية والسياسية (د.ت).
٢٦٢ ـ محمد باقر الصدر، المدرسة الإسلامية (١) الإنسان المعاصر والمشكلة الاجتماعية، دار التوحيد، مطابع صوت الخليج، الكويت، ١٣٨٨هـ / ١٩٦٨م.
٢٦٣ ـ محمد باقر الصدر، منابع القدرة في الدولة الإسلامية، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٧٩م.
٢٦٤ ـ القيادة الحركية في الإسلام، المركز الإسلامي للأبحاث السياسية، من فكر الدعوة الإسلامية (١) طهران، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ.
٢٦٥ ـ كاظم الحائري، أساس الحكومة الإسلامية، الدار الإسلامية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ.
٢٦٦ ـ ثقافة الدعوة الإسلامية حزب الدعوة الإسلامية، القسم السياسي (٢) إيران، الطبعة الأولى، ١٩٨٤.
٢٦٧ ـ محمد باقر الصدر، خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء، سلسلة (الإسلام يقود الحياة ـ ٤) دار التعارف للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، ١٩٧٩م / ١٣٩٩هـ.
٢٦٨ ـ محمد باقر الصدر، لمحة تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية (الإسلام يقود الحياة ـ ١) دار التعارف للمطبوعات، الطبعة الثانية، ١٩٧٩م / ١٣٩٩هـ، بيروت ـ لبنان.
٢٦٩ ـ محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٩.
٢٧٠ ـ محمد باقر الصدر، صورة عن اقتصاد المجتمع الإسلامي، سلسلة (الإسلام يقود الحياة ـ ٢) دار التعارف للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٧٩م / ١٣٩٩هـ.
٢٧١ ـ سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق الطبعة الخامسة عشر، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م، بيروت.
٢٧٢ ـ صدر الدين القبانجي، الجهاد السياسي للإمام الشهيد الصدر، حركة جماعة العلماء المجاهدين في العراق، المكتب الإعلامي (د.ت).
٢٧٣ ـ عامر الحلو، تاريخ الحركة الإسلامية في العراق، بيروت، ١٩٨١.
٢٧٤ ـ محمد باقر الصدر، خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء (سلسلة الإسلام يقود الحياة ـ ٤)، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، ١٩٧٩م / ١٣٩٩هـ.

٢٧٥ ـ بيان التفاهم الصادر من حزب الدعوة الإسلامي إلى الأمة في العراق، منشورات حزب الدعوة الإسلامية، الإعلام المركزي، منشوراتنا ـ ٨ (د.ت).
٢٧٦ ـ برنامجنا البيان والبرنامج السياسي لحزب الدعوة الإسلامية، حزب الدعوة الإسلامية، لندن، شعبان ١٤١٢هـ / آذار ١٩٩٢.
٢٧٧ ـ حزب الدعوة الإسلامية ثقافة الدعوة الإسلامية، الطبعة الأولى، عام ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م، الجزء الثالث.
٢٧٨ ـ شكل الحكم الإسلامي وولاية الفقيه، منشورات حزب الدعوة الإسلامية، الإعلام المركزي، منشوراتنا (١٢) (د.ت).
٢٧٩ ـ السيد مرتضى العسكري، معالم المدرستين، قسم الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعثة، طهران ـ إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥.
٢٨٠ ـ كاظم الحائري، أساس الحكومة الإسلامية.. دار استدلالية مقارنة بين الديمقراطية والشورى وولاية الفقيه، الدار الإسلامية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩.
٢٨١ ـ عبد الهادي الفضلي، الدولة الإسلامية، دار الزهراء، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٩م / ١٣٩٩هـ.
٢٨٢ ـ الشهيد السيد حسن الشيرازي، كلمة الإسلام، موسوعة الكلمة (٢)، مؤسسة الوفاء، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٣.
٢٨٣ ـ آية الله السيد محمد الشيرازي، المسائل الإسلامية، مؤسسة الوفاء، بيروت ـ لبنان، الطبعة الخامسة، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥.
٢٨٤ ـ آية الله العظمى السيد محمد الحسيني الشيرازي، كتاب الصلاة، موسوعة الفقه، الجزء ٢٦، دار العلوم، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية.
٢٨٥ ـ آية الله العظمى السيد محمد الحسيني الشيرازي، كتاب الدولة الإسلامية، موسوعة الفقه، الجزء ١٠١، دار العلوم، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ / ١٩٨٩.
٢٨٦ ـ آية الله السيد محمد الشيرازي، الحكم في الإسلام، دار العلوم للتحقيق والطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٩٨٩.
٢٨٧ ـ آية الله السيد محمد الحسيني الشيرازي، الفقه السياسة، مطبعة رضائي، ذي الحجة، ١٤٠٣هـ، دار الإيمان للطباعة والنشر، قم ـ إيران
٢٨٨ ـ القيادة الإسلامية كراس داخلي، صدر في كتاب بنفس العنوان عن الدار الإسلامية، بيروت.
٢٨٩ ـ حي على الجهاد، كراس داخلي، حركة الطلائع الرساليين
٢٩٠ ـ العمل الإسلامي والقوة التنظيمية، كراس داخلي، حركة الطلائع الرساليين

٢٩١ ـ إبراهيم نوار، المعارضة العراقية والصراع لإسقاط صدام، مطبوعات إن، لندن، ١٩٩٣.
٢٩٢ ـ القاضي عبد العزيز بن البراج الطرابلسي، جواهر الفقه، تحقيق إبراهيم بهادري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسية بقم المشرفة، ١٤١١هـ، مقدمة جعفر السبحاني.
٢٩٣ ـ وهبي سليمان غاوجي، أبو حنيفة النعمان إمام الأئمة الفقهاء، سلسلة أعلام المسلمين ـ ٥، دار القلم، دمشق، الطبعة الرابعة، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧.
٢٩٤ ـ الشريف المرتضى، الذريعة في اصول الشيعة، تصحيح ومقدمة وتعليق د. أبو القاسم كرجي، انتشارات دانشكاه، طهران، رقم ١١٠٠، كنجينة عقايد وفقه إسلامي شماره ٢٦.
٢٩٥ ـ السيد محمد الشيرازي (١٩٨٠) المرض والعلاج، بيروت
٢٩٦ ـ السيد محمد الشيرازي (١٩٨٠)، تقريب القرآن إلى الأذهان، بيروت
٢٩٧ ـ السيد محمد الشيرازي (١٩٩٧)، كتاب القانون، بيروت
٢٩٨ ـ السيد محمد الشيرازي (١٩٩٧)، ممارسة التغيير لإنقاذ المسلمين، الكويت
٢٩٩ ـ السيد محمد الشيرازي (١٩٩٨)، تحطّم الحكومات الإسلامية بمحاربة العلماء، بيروت
٣٠٠ ـ محمد الشيرازي (١٩٨٩) الإدارة، موسوعة الفقه ـ ١٠٤، بيروت
٣٠١ ـ المرجعية الدينية..وقضايا أخرى، في حوار صريح مع سماحة المرجع الديني الكبير السيد محمد سعيد الطباطبائي الحكيم، بيروت ٢٠٠١، الحلقة الأولى، الثانية
٣٠٢ ـ محنة العراق اليوم، بيروت ١٩٩٦، تقرير عن محنة الدين في العراق من لجنة الدفاع عن النجف
٣٠٣ ـ جودت القزويني، المرجعية الشيعية، إطروحة دكتوراه (غير منشورة)، كلية الدراسات الشرقية والأفريقية، جامعة لندن، ١٩٩٧
٣٠٤ ـ فؤاد إبراهيم (٢٠٠٧)، الشيعة في السعودية، بيروت
٣٠٥ ـ عادل رؤوف (١٩٩٩)، محمد صادق الصدر، مرجعية الميدان، المركز العراقي للإعلام، بيروت
٣٠٦ ـ صلاح الخرسان (١٩٩٩)، حزب الدعوة الإسلامية، دمشق

المصادر الأجنبية

- Hamid Enayat (1982), Modern Islamic Political Thought, London.
- Sami Zubaida, Islam, The People and The State, London, 1989.
- Ervand Abrahimian, 'Fundamentalism or Populism', in Khomeinism, London, 1993.
- Norman Calder, Accommodation and Revolution in Imami Shi'i Jurisprudence: Khumaini and the Classical Tradition, Middle Eastern Studies, 1982.
- M. Zonis & Mansell: Boulder, London, 1987.
- Hamid al-Ghar, Islamic Revolution in Iran, Qum, Iran, 1981.
- Yann Richard, Shi'ite Islam..Polity, Ideology, Creed, trans. Antonia Nevill. Oxford: Blackwell, 1995.
- Hanna Batatu, Shi'I Organization in Iraq: AL-Da'wah al-Islamiah and al-Mujahidin, in Juan R. J. Cole & Nikki R. Keddie (eds), Shi'ism and Social Protest, London 1986.
- Joyce N. Wiley (1992), The Islamic Movement of Iraqi Shi'as, Boulder
- Ofra Bengio, Shi'is and Politics in Ba'thi Iraq, Middle Eastern Studies, 1985, Issue No. 21.
- Charles Adams, Mawdudi and The Islamic State, in John L. Esposito, ed , Voices of Resurgent Islam (Oxford, 1983).
- Muhammad al Shirazi, Islamic Belief, (Kuwait, 1979).
- Jessica Kuper, ed, Political Science and Political Theory (London,1987
- Alan Bullock, Oliver Stallybrass and Stephen Trombley, (eds), Modern Thought, (London 1977).

الفهرس

مقدمة ٥

المدخل: ماهية الفقيه والدولة ١١

الفقه والفقيه ١٣

الأدلة الأربعة ٣٨

الدولة ٤٥

هوامش المدخل ٥٣

الفصل الأول: التكوين السياسي الشيعي ٦٣

رؤية شيعية للدولة في عصر الغيبة ٦٥

تأصيل شرعي لسلطة بشرية ٨٤

تقويم واستخلاص ٩٧

هوامش الفصل الأول ١٠٠

الفصل الثاني: الفقيه وفتنة الدولة ١٠٩

تجديد الوعي الفقهي ١١٤

الإتجاه النقلي ١١٧

بن طاووس والخلافة العباسية ١٢٢

بن طاووس وسيط الخلافة لدى التتار ١٢٩

أحوال الدولة العباسية في عهد المستعصم وغزو التتار ١٣٢

ولاية بن طاووس في حكومة التتار ١٤٢

الدولة الإيلخانية.. التأسلم والتشيع ١٤٦

الإتجاه الأصولي التجديدي ١٦٢

الدولة السربدارية والشهيد الأول ١٧٠

هوامش الفصل الثاني ١٧٦

الفصل الثالث: الدولة ونيابة الفقيه ١٨٩

تكوين الدولة الصفوية ١٩١
طهماسب.. ترميم الشرعية ٢٠٧
الشهيد الثاني.. تأسيس فقهي للولاية ٢١٣
شرعيّة السلطة ٢٢٦
تمظهرات النيابة ٢٣١
١ ـ صلاة الجمعة ٢٣١
٢ ـ الخراج ٢٣٤
العلماء: رمزية دينية وسياسية ٢٤٠
الشاه والفقيه.. المشروعية والصلاحيات ٢٤٥
البحرين في العهد الصفوي ٢٤٧
هوامش الفصل الثالث ٢٦٠
الفصل الرابع: التجاذب بين الفقيه والدولة ٢٧٣
ثالوث التصوف والأخبار والصفوية ٢٧٥
هوامش الفصل الرابع ٢٨٧
الفصل الخامس: ولاية الفقيه في العهد القاجاري ٢٩١
التنباك.. اختبار القوة بين الفقيه والسلطان ٣١٢
هوامش الفصل الخامس ٣٢٣
الفصل السادس: المواجهة بين الفقيه والدولة ٣٢٩
الحركة الدستورية.. جدلية الوضعي والشرعي ٣٣١
المشروطة والمستبدة ٣٣٨
نشاط المشروطة ٣٤٢
سقوط الشاه ٣٥٢
النائيني.. محاولة تأصيل شرعي لسلطة مدنية ٣٥٤
المكوّن الفقهي/ العقدي الشيعي السلطاني ٣٥٨
الفكر السياسي الحديث ٣٦٥
دفاع عن الديمقراطية ٣٦٦
السلطة.. حق الأمة ٣٦٩
تقسيم السلطة: شخصية مطلقة وولايتية مشروطة ٣٧٥
الفكر السياسي السني ٣٨٢
تأثير السيد جمال الدين الأفغاني ٣٨٤
هوامش الفصل السادس ٣٨٨

الفصل السابع: اتجاهات التغيير السياسي... وانتصار الفقيه على الدولة ٣٩٣
الحراك الفكري/ الفقهي ٣٩٥
كاشاني مصدق.. الديني/ السياسي من التحالف إلى القطيعة ٤٠١
الخميني.. ولاية الفقيه ٤٠٧
تقويم ٤٣٠
ولي الأمر/ الفقيه ٤٤٥
تقويم ٤٤٨
هوامش الفصل السابع ٤٥٣
الفصل الثامن: الفقيه والدولة في العراق.. انقطاع التيار السياسي ٤٦٥
ثورة العشرين ٤٦٧
هوامش الفصل الثامن ٤٨٤
الفصل التاسع: الحزبية الشيعية... سعياً إلى الدولة الدينية ٤٩١
حزب الدعوة الإسلامية ٤٩٨
الصدر: البحث عن مسوّغ أيديولوجي ٥٠٢
تداعيات إنسحاب الصدر ٥٠٦
الدعوة تحت قيادة السبيتي ٥٠٧
صعود العلماء ٥٠٩
أ ـ مرجعية الصدر ٥١٠
ب ـ الثورة الايرانية ٥١٢
أيديولوجية دولة الدعوة ٥١٣
الدولة الإسلامية ٥١٦
أ ـ مفهوم الدولة الإسلامية ٥١٨
ب ـ تكوين الدولة الإسلامية ٥٢١
ج ـ شكل السلطة ٥٢٦
بين الشورى وولاية الفقيه ٥٣٩
الدعوة والدولة ٥٥٥
حركة الطلائع الرساليين ٥٥٧
حزب المرجع ٥٥٩
مرحلة العراق (١٩٥٧ ـ ١٩٧٠): الرفض المطلق للفكر الحديث ٥٥٩
المرحلة الإيرانية (١٩٧٩ ـ ٢٠٠١): التعدّدية المشروطة ٥٦٤
دولة الفقيه ٥٦٨

ولاية الفقيه ٥٦٩
مركزة المرجعية النجفية ٥٨٣
الخط الصدري.. المرجعية المؤسسيّة ٥٩٠
الصدر الثاني.. المرجعية الشعبية ٥٩٤
السيستاني.. إعادة المركزة ٥٩٨
هوامش الفصل التاسع ٦٠٣
خلاصات ٦٢٥
هوامش الخلاصات ٦٣٩
الملاحق ٦٤١
الملحق الأول: رسالة عبد اللّه النجاشي إلى الإمام جعفر الصادق عليه السلام ... ٦٤٣
الملحق الثاني: في باب العمل مع السلطان وأخذ جوائزه
رسالة الشريف المرتضي إلى الوزير الحسين بن علي المعرّي ٦٥١
١ ـ رأي الشيخ محمد بن الحسن الطوسي الملقّب بـ(شيخ الطائفة) ٦٥٨
٢ ـ رأي حمزة بن عبد العزيز الديلمي الملقّب بـ(سلاّر) ٦٦١
٣ ـ رأي القاضي بين البراج الطرابلسي ٦٦٢
الملحق الثالث: بعض وصايا السيد بن طاووس لابنه
حول العلاقة مع الحكام ٦٦٧
الملحق الرابع: رسالة بن المؤيد سلطان الدولة السربدارية
في خراسان إلى الشهيد الأول ٦٧٧
الملحق الخامس: نص فرمان الشاه طهماسب بن الشاه إسماعيل الصفوي
إلى الشيخ علي بن عبد العال العاملي الكركي ٦٧٩
الملحق السادس: رسالة الآخوند الخراساني والشيخ المازندراني
إلى السلطان العثماني محمد رشاد عام ١٩٠٩ .... ٦٨٣

حوارات خاصة ٦٨٧
حوار مع سماحة الشيخ محمد مهدي شمس الدين ٦٨٩
مقابلة مع سماحة السيد محمد حسين فضل اللّه ٧٠٩
ثبت المصادر ٧١٩
الفهرس ٧٤١